UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍAS INTENGRADAS

ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA POESÍA AMOROSA ÁRABE (*AL-ĠAZAL*): AL-MUTANABBĪ E IBN ZAYDŪN COMO MODELO

Tesis doctoral presentada por

ZAHIR BADAR ALI ALGHESEINI

Dirigida por

Dr. Samir Jalil Maqsud y Dra. Ingrid Bejarano Escanilla

Sevilla 2017

LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA POESÍA AMOROSA ÁRABE (AL-ĠAZAL): AL-MUTANABBĪ E IBN ZAYDŪN COMO MODELO

Zahir Badar Ali al-Gheseini

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

A mi padre, en paz descanse, voz ausente, e imagen presente, quien siempre soñaba vernos a mis hermanos y a mi ascendiendo lo más alto, pero por la por voluntad de Allāh (Dios) no le dio tiempo.

Al ser más valioso sobre la faz de la tierra, mi madre, a mis hermanos por su apoyo en las dificultades.

También me gustaría manifestar mi más profundo agradecimiento a todas aquellas personas que han soportado indirectamente el proceso de elaboración de esta Tesis, pues, han sabido entender y acatar la soledad del investigador: a mi esposa y mis dos hijas por su cariño incondicional.

Mis palabras de agradecimientos han de ser dirigidas a los directores de esta Tesis, a los a profesores **Dra. Ingrid Bejarano Escanilla** y **Samir Jalil Maqsud**, por su amabilidad al aceptar la dirección de esta Tesis, así como su generosidad al dedicar su tiempo para guiar este trabajo y llevarlo a buen término.

Finalmente, quiero dar las gracias a todas aquellas personas que no estando presentes de forma explícita en estos agradecimientos, han contribuido dándome ánimos y, consejos durante los años de investigación dedicados a esta Tesis Doctoral. A todos ellos, GRACIAS.

ÍNDICE

Contenido

1. INTRODUCCIÓN 13
1.1 Objetivos 22
1.2 Metodología 23
- La mujer en la época preislámica. 45
- La mujer en la época islámica. 45
- La mujer en la época Omeya. 45
1.3 Sistema de transliteración 46
2. LA IMAGEN POÉTICA Y SU VALOR ARTÍSITICO 49
2.1 El término de la imagen poética 49
2.2 El valor de la imagen en el texto poético 54
2.3 Definición lingüística del término "mujer", y su valor literario según las fuentes de las lexicográficas árabes 60
2.3.1 Definición 60
2.3.2 Valor literario de la mujer dentro de la literatura árabe escrita por mujeres 62
2.4 El amor الحبّ y la pasión العشق y sus grados: 70
2.5 Clasificación del enamoramiento (*al-Maḥabba*) (*المحبّة*): tipos y matices 73
2.5.1 El amor correspondido (الحب من طرف واحد) 77
2.5.1.1 Al-hawā / Caer enamorado الهوى 77
2.5.1.2 Atadura: العلق 80
2.5.1.3 Pasión الولوع والغرام 81
2.5.1.4 Intimidad الألفة 82
2.5.1.5 Amor الحبّ 83
2.5.2 AMOR NO CORRESPONDIDO (الحب من طرف واحد) 85
2.5.2.1 Adoración, exageración العشق 85
2.5.2.2 Enamoramiento الصبابة 88
2.5.2.3 Al-kalaf, amor intenso y sufrido الكَلَف 90
2.5.2.4 Estar embargado de amor, de pasión o de dolor الجوى 91
2.5.2.5 Abrasarse de amor, enamorarse perdidamente الشغف 92
2.5.2.6 Enamorarse perdidamente de, enloquecer الشغف 93
2.5.2.7 Amor único, amor sincero e íntimo الخلة 95
2.5.2.8 Estar chiflado التبل 97
2.5.2.9 Volverse loco de amor, dejarse avasallar, esclavizar التتيم 99

2.5.2.10 Melancolía, enloquecimiento الوله 100
2.5.2.11 Locura, tristeza causada por amor الدله 101
2.5.2.12. La locura de amor, amor apasionado الهيام 102
2.6 Formas de distinción entre la galantería *al-ġazal, al-nasīb* y *at-tāšbīb* (الغزل، النسيب، التشبيب) la introducción erótica de la casida (*al-nasīb*) y la composición de versos galantes. 104
3. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA PREISLÁMICA, LA ÉPOCA DE LOS INICIOS DEL ISLAM Y LA ÉPOCA OMEYA 114
3.1 La mujer en la época preislámica 116
3.2 La mujer en la época islámica 121
3.3 La mujer en la época Omeya 124
3.3.1 Cualidades del rostro y de la piel 134
3.3.2 Cualidades de la boca y su entorno 137
3.3.3 Cualidades de los ojos y de las zonas contiguas a ellos 139
3.3.4 Cualidades del cabello 141
3.3.5 Cualidades del talle, la cintura y las zonas contiguas 142
4. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA ʿABASÍ 145
4.1 La literatura Abasí y estatus de la mujer 152
4.2 Al-Mutanabbī y su época 157
4.3 La polémica sobre la presencia de la figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī entre seguidores y opositores 169
4.4 La figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī 187
4.5 Rasgos de la belleza femenina 188
4.6 La figura de la mujer y la naturaleza en la poesía de al-Mutanabbī 203
4.7 La belleza moral 212
4.8 Los prolegómenos poéticos de al-Mutanabbī: El precursor de Ibn Hazm *y Ṭawq al-ḥamāma fī al- ʾulfa wa-al-ʾullāf.* *طوق الحمامة في الألفة والآلاف* 216
4.8.1 Ocultación y secretísimo طي السر 223
4.8.2 El que reprocha o recrimina: El censor العاذل 225
4.8.3. La unión de los amantes الوصل 226
4.8.4. La separación, el abandono البين، الهجر 229
4.8.5. La debilidad, la pesadumbre, el sufrimiento الضنى 230
5. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA ANDALUSÍ 233
5.1 La literatura andalusí entre la subordinación y la originalidad 233
5.2 Las dos circunstancias científicas y literarias en el periodo de las Taifas y de los Almorávides 240
5.3 Ibn Zaydūn y su época 243

5.4 La mujer en la literatura andalusí y en la poesía de Ibn Zaydūn 249
5.4.1 La imagen personal 249
5.4.2 Creatividad de la mujer en la métrica, la retórica y la sintaxis 252
5.4.3 La mujer andalusí entre la improvisación de la poesía y la metáfora 253
"Los versos son un elogio de los Banū ʿAmr" 254
5.4.4 La mujer andalusí entre la correspondencia y la concordancia de la poesía "la correspondencia" 254
5.4.5 La mujer andalusí y las quejas vitales por vía de la poesía 256
5.4.6 La mujer andalusí y la sátira 257
5.4.7 Las dimensiones de la imagen de la mujer en la poesía Ibn Zaydūn 258
5.4.7.1 Las descripciones de Wallāda bint al-Mustakfī 260
5.4.7.2 Las descripciones estéticas de las demás mujeres 264
5.4.7.3 La dimensión sentimental estética “La mujer imaginaria (ideal, modelo) / la patrimonial" 265
5.4.7.4 La dimensión social 271
5.5 La combinación entre los colores y la herramienta de la representación 275
5.6 Oposiciones hazmíes en la estabilidad de la idea del amor no correspondido 281
(الحب من طرف واحد) 281
5.6.1 La traición الغدر 281
5.6.2 La satisfacción الفُتُــوع 283
5.6.3 El abandono الهَـجْــر 285
5.6.4 La distracción السلو 287
5.7 La mujer y la naturaleza en la poesía de Ibn Zaydūn 290
5.8 El masoquismo en la poesía de Ibn Zaydūn 301
6. ESTUDIO TÉCNICO SOBRE LA POESÍA DEDICADA A LA MUJER EN AL-MUTANABBĪ E IBN ZAYDŪN 313
6.1 El valor de la métrica en la poesía dedicada a la representación de la mujer 313
6.2 Los metros en la poesía de Ibn Zaydūn 316
6.2.1 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: amoroso: 322
6.2.2 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ṯāʾ*; motivo: reproches: 323
6.2.3 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *kāf*; motivo: panegírico: . 323
6.2.4 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *rāʾ*; motivo: amoros: 323
6.2.5 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso: 323
6.2.6 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: panegírico: 324

6.2.7 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *ʿayn*; motivo: quejas:..... 324

6.2.8 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: panegírico y amoroso:..... 324

6.2.9 Tipo de metro: *jafīf*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: amoroso:..... 324

6.2.10 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso: .. 325

6.2.11 Tipo de metro: *ramal*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: pasión y nostalgia: 325

6.2.12 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: amoroso:.. 325

6.2.13 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ṭāʾ*; motivo: amoroso: ... 325

6.2.14 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ʿayn*; motivo: pasión y nostalgia: 326

6.2.15 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: pasión y reproches: 326

6.2.16 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *rāʾ*; motivo: nostalgia:... 326

6.3 Los metros en la poesía de al-Mutanabbī..... 327

6.3.1 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: elegía:..... 332

6.3.2 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso: 332

6.3.3 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: panegírico: . 333

6.3.4 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *dāl*; motivo: panegírico:.. 333

6.3.5 Tipo de metro: *jafīf*; consonante marcadora de la rima: *dāl*; motivo: autoelogio: ... 333

6.3.6 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *qāf*; motivo: panegírico:. 334

6.3.7 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: elegía: 334

6.3.8 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso: 334

6.3.9 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm* motivo: panegírico: . 334

6.3.10 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: panegírico:..... 335

6.3.11 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *qāf*; motivo: panegírico: 335

6.3.12 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: panegírico: 335

6.4 Análisis artístico técnico de la casida de al-Mutanabbī que comienza con "Duermevela sobre duermevela, quien es como yo se desvela" 337

6.5 Análisis artístico técnico de la casida de Ibn Zaydūn que comienza con "Vino la lejanía entre tú y yo a sustituir a nuestra cercanía"..... 349

8. CONCLUSIONES 364

9. BIBLIOGRAFÍA..... 369

8.1. Fuentes 369

8.2. Referencias 374
8.3. Divanes 389
8.4. Tesis universitarias 391
8.5. Trabajos de investigación y los artículos publicados en los periódicos y en las páginas web. 393
10. ANEXOS 402
9.1. ANEXOS (1) PERSONAJES QUE HAN APARECIDO EN LA TESIS 402
9.2. ANEXOS (2) ESQUEMA DE LA METRICA ARABE CON EL SISTEMA DE LOS ARABES. EJEMPLOS EXTRAIDOS. 424

RESUMEN EN ESPAÑOL

El estudio presente, titulado " La imagen de la mujer en la poesía amorosa árabe (*AL-ĠAZAL*): al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn como modelo", tiene como objetivo explorar la presencia de la mujer árabe y su valor para los poetas árabes, comenzando desde los tiempos antiguos de la literatura árabe hasta la época abasí y la época Andalusí. Asimismo, queremos hacer un seguimiento continuo de esta presencia, que había ido cambiando según el momento y lugar, por un lado, y las diferentes circunstancias sociales y religiosas asociadas de cada época, por otra parte. El estudio se divide en cinco capítulos son como lo siguiente: El primer capítulo habla sobre la imagen poética y su valor artístico. El segundo aborda la imagen de la mujer en la época preislámica, la época de los inicios del islam y la época omeya. El tercer capítulo expone la imagen de La imagen de la mujer ʿabasí, mientras que el cuarto capítulo presenta la imagen de la mujer andaluza. El último capítulo concluye con un estudio técnico sobre la poesía dedicada a la mujer en al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn. Este estudio ha alcanzado los siguientes resultados:

La apertura de la época abasí en las diversas civilizaciones vecinas y culturas que le acompañan, desempeñó un papel importante en la práctica de la mujer abasí en los diferentes campos de la literatura. En esta época la mujer trató de convencer a la sociedad de entenderla y darle una rienda suelta a su talento. Lo mismo ocurre con las mujeres andaluzas. Ellos disfrutaron de un estatus de prestigio bajo el gobierno islámico de Andalucía. Puesto que la sociedad andaluza les permitió ejercer sus actividades sociales, culturales y religiosas libremente. Ello les ha hecho más abiertos que las que viven en el este y en otros países islámicos.

El estudio actual ha logrado, asimismo, una especie de superposición en el uso de los diferentes nombres de amor y podemos ver esta confesión obvia no sólo con el público en general sino con algunos poetas. Ya que Hay un género de confesión en el uso de los diferentes grados de amor como el afecto y adoración respecto a otros nombres.

Esperando que este estudio se convierta en una referencia importante para los investigadores en la cuestión de demostrar la presencia de las mujeres con al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn, Puesto que el estudio abarca una cantidad ingente de versos como evidencias que, sin duda, demuestran que las mujeres estaban presentes de forma

explícita e implícita en las palabras poéticas. Así, desmitifica el tema y hace que sea más claro para los investigadores cuyos juicios fueron construidos en una lectura superficial del valor de la palabra en la poesía.

RESUMEN EN INGLÉS

This study aims at exploring the presence of women in the Abbasid and Andalusian eras. It also attempts at monitoring this presence, which ha ben changango acordina to time and place en the une han, and the diferente social and religiosa circunstancies of mach era en the otero han. Cosan tese tao eras es not arbitrary, but is built on exploring the presence of women in the poems of two poets from these eras: Abū at-Ṭayyab al-Mutanabbī and Ibn Zaydūn. Al-Mutanabbī hid women in his poems in a way that makes critics and researchers disagreeing on his position about women because some think that his pursuit for money lift him no chance to flirt women. Ibn Zaydūn, on the other hand, lived a one-sided love story. In his poems, we can see that this Andalusian woman was subtle and cleaver when she deceived him with words that proved it was a one-sided love story. His poems proved that Ibn Zaydūn was a masochistic Poet who delights in torturing himself under the name of love. This study contributes to introducing new names and levels for love according to the levels of human feelings. It is hoped that this study becomes a reference for researchers and scholars in terms of proving the presence of women in Abū at-Ṭayyab al-Mutanabbī and Ibn Zaydūn peones. The study includes many verses from the poems of these two poets which undoubtedly prove that women were present explicitly and implicitly in their words. The study also demystifies the topic and makes it clearer for the researchers whose judgments were built on a superficial reading of the value of the word in poetry.

RESUMEN EN ÁRABE

تهدف الدراسة الحالية إلى قراءة حضور المرأة في العصرين العباسي والأندلسي، ورصد هذا الحضور الذي تغير وفق تغير العصور الزمانية والمكانية من جهة، واختلاف الظروف الاجتماعية والدينية المصاحبة لكل عصر من جهة خرى. ولم يكن اختيار الأنموذجين عبثا ومحظ صدفة، بل اختيار ينطلق من محاولة تأكيد حضور المرأة في دفات ديوانيهما في العصرين العباسي والأندلسي، وهما: أبو الطيب المتنبي وابن زيدون. فالأول أخفاها في شعره،

حتى شغل الناقدين والباحثين، فاختلفت وجهات نظرهم في موقفه من المرأة، باعتبار أن سعيه إلى بلاط الأمراء وكسب المال لم يدع له مجالا ليتغزل بالمرأة. والآخر عاش قصة حبّ من طرف واحد، كانت فيها المرأة الأندلسية حاضرة بدهائها وذكائها في التعامل مع الرجل، حين أوهمته بمشاعر ثبتت لدينا من خلال كلماته أنها قصة حبّ من طرف واحد، فتأكد من خلال شعره أنه (شاعر ماسوشي) يتلذذ بتعذيب نفسه تحت مسمى الحبّ. كما ساهمت الدراسة في تقديم مسميات ودرجات جديدة للحبّ، قياسا على تذبذب المراحل التي تمر بها مشاعر الإنسان. ومن المؤمل من هذه الدراسة أن تكون مرجعا للباحثين والدارسين في قضية إثبات حضور المرأة عند المتنبي وابن زيدون، فالإثباتات التي حملتها الدراسة من خلال قراءة الأبيات الشعرية في ديوانيهما تثبت يقينا بما لا يدع مجالا للشك والتأويل في أن المرأة كانت حاضرة بين الخفاء والتجلي في الكلمة الشعرية، مما يسهل على الدارسين إزالة اللبس والغموض في هذه القضية التي ظلت هاجسا للباحثين والدارسين، فكانت أحكامهم مبنية على قراءات سطحية لقيمة الكلمة في الشعر.

1. INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral es una investigación que se centra en el estudio, el análisis y la evaluación del *ġazal* o género literario poético amoroso o poesía amorosa medieval escrita en lengua árabe. Para ello hemos focaliza el trabajo en la bibliografía escrita en lengua árabe, tanto en las fuentes antiguas medievales árabes orientales y andalusíes históricas, literarias, biobibliográficas y lexicográficas, entre otras obra como también en las obras de crítica literaria realizadas en época moderna y contemporánea por estudiosos especialistas de la lengua y la literatura árabes medievales.

Esta opción viene justificada por dos razones o motivos principales: la primera es mi condición de profesor de Lengua y Literatura Árabes en en el epartamento de Lengua y Litrautura Árabes. Facultad de Letras y Ciencias Sociales. Universidad Sultan Qabus. Sultanto de Omán (قسم اللغة العربية وأدابها، كلية الأداب والعلوم الأجتماعية، جامعة السلطان قابوس), por lo que he utilizado abundantes fuentes árabes clásicas y estudios e investigaciones modernos relacionados con la literatura medieval en general y andalusí en particular en mis estudios del Grado y Máster y posteriormente para la preparación de mis clases y mis investigaciones. La segunda es que soy consciente de la abundante bibliografía existente sobre estudios muy rigurosos e interesantes de literatura de al-Andalus redactados y publicados en lengua española por prestigiosos arabitas españoles por lo que me pareció que por mi parte podía realizar una aportación a los estudios de literatura árabe medieval oriental y andalusí en esta tesis doctoral estudiando y analizando las fuentes árabes relacionadas con *al-ġazal*.

Asimismo se realiza un estudio centrado en la mujer y *al-ġazal*, la poesía amorosa, ya que esta ocupa un espacio importante en la gestación y desarrollo de la misma desde distintas perspectivas: como poetisa, como modelo de inspiración de este tipo de poesía y como elemento de estudio psicológico y social en el contexto de la poesía medieval.

La tesis doctoral ha quedado estructurada en distintos capítulos, a vez divididos en secciones con numerosos epígrafes y subepígrafes en los que hemos tratado de establecer un orden metodológico para abordar este complejo tema.

Al margen de la estructuración formal, los aspectos principales en los que se ha centrado la investigación parten de una exposición de las principales fuentes medievales

que centran su interés, espcielmente desde el punto de vista literario, en el amor, (*al-ḥubb*) y sus distintos estados y manifestaciones, y la ilustración del concepto de amor a partir de versos extraídos de estas obras, comentados en unas ocasiones por los propios autores de los tratados y en otros casos comentados y analizados por los críticos literarios actuales o por el propio autor de esta tesis doctoral.

Se ha llevado a cabo una exposición cronológica del concepto de poesía amorosa al-*ġazal* y en relación con la mujer, en las épocas preislámica, omeya, abasí y andalusí, exposición en la que se incluyen datos históricos y literarios. Asimismo se lleva a cabo un análisis crítico y conceptual acerca de estas distintas etapas, análisis en el que se incluyen numerosos versos extraídos de divanes poéticos de distintos poetas, tanto compuestos por poetas hombres como poetisas. Esta parte de la tesis se sustenta en fuentes primarias, estudios de crítica literaria árabe actuales y en las propuestas de interpretación que el propio doctorando formula.

Otra parte de la investigación se centra en el estudio de dos poetas, cuyos poemas han sido elegidos como modelo para el estudio del *gazal* y su importancia en la literatura árabe medieval, que en ocasiones trasciende el mero hecho literario estético para dejar translucir interesantes aspectos sociales, morales, religiosos, antropológicos y psicológicos. Estos dos poetas son el poeta árabe oriental al-Mutanabbī (s. X) y el poeta andalusí Ibn Zaydūn (s.XI). La elección de ambos escritores no ha sido hecha al azar sino que queda justificada por varias razones, de nlas que destacan dos principales, siendo la primera es la importancia y la trascendencia que estos dos poetas han tenido en la historia de la literatura árabe y la segunda el hecho de que ambos poetas, cada uno desde su óptica personal y desde el marco referencial en el que se desarrolló su trayectoria vital personal y profesional, han abordado el tema del amor en sus poemas. En este sentido se ha intentado desmitificar la célebre misoginia que se le atribuyue tradicionalemete al poeta al-Mutanabbī y al mismo tiempo también reinterpretar algunos aspectos del concepto de amor en la poesía de Ibn Zaydūn tratando de revisar su fuerte componente psicológico. Para todo ello se han analizado versos extraídos de sus poemas, a partir de los cuales se ha hecho un análisis de la representación de la mujer en el imaginario poético de ambos poetas así como también un análisis de la relación del concepto “amor”, “mujer”, “naturaleza” y todo ello relacionado con las distintas fases del amor y sus consecuencias. En este sentido se han analizado y valorado las fuentes de las que estos autores beben y en las que se inspiran. Ello queda complementado por una

aportación consistente en el análisis crítico de los investigadores que han estudiado a estos poetas y sus poemarios así como por una aportación y valoración personal, que parte del análisis y la investigaciób previos de estas fuentes y estudios.

Se ha considerado necesario centrar otro capítulo de la tesis doctoral en la realización de un estudio técnico sobre la poesía dedicada a la mujer tanto por el poeta al-Mutanabbī como por el poeta Ibn Zaydūn. Este estudio parte de un análisis de los metros en los que fueron compuestos estos poemas ya que formulamos aquí nuestra propia hipótesis de que estos metros fueron elegidos *ad hoc* para la temática que se desarrolla en los poemas, puesto que la musicalidad del metro y de la rima aportan un elemento sonoro, creemos que de gran importancia, para evocar sensaciones que se unen para fundirse con el efecto semántico de las palabras. En este capítulo se hace un análisis miniciosos de los distintos metros y su utilización, que se complementa con la elaboración de unas tablas en las que se muestra la frecuencia de uso de unos metros sobre otros y en qué contexto se utiliza cada uno de ellos. Para terminar esta parte se incluye una selección de versos de cada tipo de metro utilizado por al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn. También es aportación totalmente personal el análisis artístico técnico de dos poemas de sendos autores, en los que comentamos varios de sus versos.

En la tesis doctoral se han incluido abundantes citas tanto de autores medievales como de autores contemporáneos árabes. Al tratarse en el primer caso de textos antiguos y en el segundo de textos de crítica literaria, la traducción no siempre ha sido fácil porque los textos medievales presentan a veces dificultades de equivalencia no solamente en los términos técnicos, como cuando por ejemplo se definen los términos relacionados con el amor (*al-ḥubb*), por ejemplo, sino por el trasfondo cultural que encierran. En el caso de las citas de los autores actuales, las dificultades no han sido pocas ya que la mayoría hace uso de un vocabulario específico de la crítica literaria, cuyos equivalentes en español ha habido que intentar a justar. Es por ese motivo por el que en algunas ocasiones se ha optado por traducir la cita lo más literal e inteligible posible, pero también, para aclarar posibles dudas de la traducción, se ha decidido incluir el texto original árabe. En este sentido las traducciones al español son, en la mayoría de los casos, una primicia y una novedad, ya que muchos de estos textos se traducen por primera vez a esta lengua. En cuanto a los numerosos versos, pasajes poéticos y poemas incluidos en la tesis doctoral, se ha optado por dejar la versión original en lengua árabe y no se han traducido al tratarse de una tesis doctoral que se presenta en el Área de

Estudios Árabes y también porque el interés de la poesía, en este caso *al-ġazal*, en la perspectiva en la que se ha desarrollado nuestra investigación, radica precisamente en la utilización del lenguaje poético en lengua árabe que hacen sus autores, en su interpretación y en su simbología. Asimismo, un análisis de las fuentes árabes sobre *al-ġazal*, eligiendo dos poetas como modelo es, como se ha dicho al principio, el eje principal en torno al que gira toda la investigación por lo que la traducción de los poemas desvirtuaría en cierto modo el contenido de los mismos teniendo en cuenta que se trata de una tesis en la que la crítica literaria desempeña un importante papel. No obstante, cuando ha sido necesario, los versos se complementan de una brevisímas explicación del significado o contenido de los mismos.

La tesis doctoral va acompañada de una abundante y especializada bibliografía en lengua árabe, de la que solamente se cita la que realmente ha sido utilizada y que aparece mencionada en nuestra investigación, cuyas referencias están recogidas en notas a pie de página. No obstante, la lectura de una abunante bibliografía complementaria también ha sido necesario para abordar este complejo tema.

Al final de la tesis doctoral se incluyen también dos anexos: (I) Personajes que han aparecido en la tesis (en lengua árabe); (II) Esquema de la métrica árabe con el sistema métrico empleado por los árabes.

¿Por qué la elección de los poetas?

Algunos investigadores y críticos árabes creen que el campo de la investigación con todos los aspectos relacionados con los poetas en general y los dos poetas de estudio en nuestro trabajo que ya están agotados por parte de los estudiosos y que cualquier estudio o investigación nuevos no van a aportar nada nuevo, ni van a añadir nada a lo que se ha dicho o escrito hasta la actualidad. Nosotros creemos que el hecho de que existan muchas investigaciones sobre los dos poetas, no impide hacer una aportación más a la producción literaria poética de los poetas. Asimismo, nos atrevemos a afirmar que la mayoría de las conclusiones y resultados de estos estudios no reflejan, de manera completa, la realidad literaria de ambos poetas. De este modo llegamos a la conclusión de que una nueva pausada y minuciosa. También por la diversidad de las opiniones de los estudiosos que han estudiado a estos dos poetas, y nuestra propia valoración a partir del mismo texto poético. El poeta cuando reacciona ante el mundo exterior que le

rodea" la esencia del poeta se une con el mundo exterior y cuando se funde dicha esencia en las sustancias de ese mundo, o cuando se funde las sustancias en la esencia del poeta, flota la percepción poética. Por la fusión y la disolución, el poeta adquiere esa percepción poética"[1]. Por otra parte, en la poesía no le domina gran tema el cual obliga al poeta a componer gran verso, sino la visión poética y la percepción poética del poeta que le permite a éste percibir al mundo que le rodea. Con una visión que es capaz de travesar lo que a un simple ojo pueda ver, así el poeta se ve liberado de lo lógico y de lo racional. Para construir una imagen que los ojos no estaban acostumbrados a ver antes, esta imagen ha de ser concordante con la lógica de la visión, según el poeta iraquí ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī. Se trata podríamos decir de un estado de perdición y de ausencia que controla la esencia del poeta que le hace perder el conocimiento con el mundo de la realidad, que el mismo poeta iraquí al- Bayātī le llama "*el entre mundos/المابين*", lo cual quiere decir que se trata de un estado entre el despertar y la expectación, que los críticos literarios le llaman "el consciente y el inconsciente"[2].

Por lo anteriormente dicho, la pregunta literaria que podría venir a la mente del lector es preguntarse sobre las razones que nos han hecho elegir al-Mutanabbī y Ibn Zaydūn. A pesar de la notoria y escasa presencia de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī al menos en lo que se refiere en teoría. Y luego dedicar toda una investigación como la nuestra. ¿A caso la mujer tiene una presencia en la poesía de al-Mutanabbī? ¿Y qué es lo que un poeta como al-Mutanabbī ha podido añadir a la imagen de la mujer? Y ello siendo un poeta que anduvo toda su vida intentando complacer a los reyes de su época, hasta el punto de que llegaron a considerarlo el

[1] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *al-ibdāʿ aš-šiʕrī wa at-taḥawwulāt al-iŷtimāʕiya wa al-fikrīya bi-l-Maġrib min awājir al-qarn 19 ilā muntaṣaf al-qarn 20 li-l-mīlād*. Manšūrāt kulīyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-insānīya Rabat, Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis, Marruecos, 1992 J.C./ 1412 H., p.8.

[2] AL-ʿŠĪ, ʿAbd Allāh, *As'ilat aš-šiʕrīya: Baḥṯ fī āliyat al-ibdāʿ aš-šiʕri*. Manšūrāt al-ijtilāf, Argelia, (1ª ed.), 2009 J.C. / 1430 H., pp. 99-100.

poeta del dinero y del poder. Aṯ-ṯaᶜālibī, en su libro *Yatīmat ad-Dahr*[3], lo describe así "al-Mutanabbī se dirige al rey elogiado como si fuera su amigo…con un estilo propio y abundaba de ello porque lo dominaba, profundizándose en las palabras y los significados, y porque quería elevarse de los grados de los poetas, hasta llegar paulatinamente a al de los reyes"[4]. Se trata de una idea a la que ha llegado como resultado de estudios anteriores no basados en investigaciones y estudios exhaustivos objetivos. Esta es una tendencia ciega de la crítica literaria árabe y todo lo que está relacionado con ella. Obviamente la crítica nos invita a tener cautela y ser precarios antes de emitir cualquier juicio a la ligera. Para que no cometamos errores y evitamos juicios lejos de la sabiduría y de la lógica, tales juicios que no son reales sobre la poesía del poeta y de todo lo que se puede imaginar y pensar"[5].

Con respecto a lo anteriormente dicho en lo que se refiere a las personalidades de al-Mutanabbī y de Ibn Zaydūn, podemos decir que la vida de ambos poetas contiene aspectos que atraen a los investigadores. El primer punto que nos ha llamada la atención es la omisión hecha por parte de estudiosos sobre tema de la mujer y el lugar que esta ocupa en los poemas de los dos poetas realizando un estudio independiente. Y partiendo de la escasísima existencia de tales estudios, pues se echa de menos en una investigación relacionada con aquellos aspectos más opacos oscuros de la relación de al-Mutanabbī y la mujer, aparte de que consideramos que hay que volver a analizar el poemario de este poeta. Es necesario hacer nueva lectura de sus poemas con el fin de hallar todas aquellas partes explicitas que contienen los versos del poeta, sobre todo aquellos que están relacionadas con la mujer y los altos grados que se le ha dado el mismo al-

---

[3] AṮ-ṮAᶜĀLIBĪ, ᶜAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaᶜil, (m 429 H./ 1038 J.C.), *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ᶜaṣr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub alᶜilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C. / 1403 H.

4 *Op.cit*., p. 207.

[5] AL-MUṬṬALIBĪ, ᶜAbd al-Ŷabbār, *Mawāqif fī l-adab wa n-naqd*. Dār ar-Rašīd li-n-našr, Siria, 1980 J.C./ 1400 H., p. 33.

Mutanabbī. Como prueba de ello, citamos una elegía (مرثية) que recitó el poeta por la muerte de una mujer de la familia de Sayf Ad-Dawla al-Ḥamadānī[6]:

ولــوْ كـــــانَ النّساءُ كمَــنْ فَقَــدْنا لــفُضّلَــتِ النّساءُ على الرّجــالِ
ومـــــا التأنيثُ لاسمِ الشّمسِ عَيبٌ ولا الــتّــذكــيرُ فَخْــرٌ لــلـهِــلالِ[7]

Con versos anteriores el poeta nos dibuja una espléndida visión de la mujer árabe mediante la creación de una imagen poética. Dicha imagen coincide con otra que nos ofrece el poeta Ibn Zaydūn[8]:

يا مَن غَدَوتُ بِهِ في الناسِ مُشتَهِراً قَــلبي عَــلَيكَ يُقاسي الــهَمَّ وَالفِكَرا
إن غِــبتَ لَــم أَلقَ إنساناً يُؤَنِّسُني وَإن حَضَرتَ فَكُلُّ الناسِ قَد حَضَرا

Ṭaḥa Ḥusayn muy crítico con el poeta nos dice: "Observa estos dos versos y mira lo que nos dice el poemario: en primer lugar, que los dos se consideran de los primeros versos que compuso el poeta en su juventud. En realidad, no nos importa si esto es verdad o mentira en cuanto a si son los primeros versos del poeta o no. Lo que más nos importa es que los versos son de los poemas de la juventud y que ambos reflejan de una imitación a la que hice referencia antes. También nos retratan una composición artificial y ampulosa, que nos presenta a un muchacho que pretende componer poesía, siente ese deseo, y recurre a ello, pero no sabe cómo actuar[9].

---

[6] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, *Šarḥ wa taḥqīq. al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*., Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (s.d)., p. 298.

[7]Al-Mutanabbī dice: Que si todas las mujeres que hemos perdido 0fuesen en su perfección como esa, haciendo referencia a la fallecida, hubiese preferido las mujeres más que los hombres. Y añade diciendo que ni femenizar el sol es una vergüenza, ni masculinizar la luna es motivo de orgullo. A saber, que el nombre "luna" es masculino en árabe.

[8] AL-FĀJŪRĪ, Ḥannā, *Diván Ibn Zaydūn:* Šarḥ *wa taḥqīq*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H., p. 468.

[9] ḤUSAYN, Ṭaha, *Maʕa al-Mutanabbī*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1962 J.C./ 1381 H., p. 36.

بـــأبي مَـــنْ وَدِدْتُهُ فَافْـــتَرَقْـــنَا وقَـــضَى اللهُ بَعْـــدَ ذَاكَ اجْـتِمَاعَا
فَـــافْتَرَقْنَا حَـــوْلاً فَلَـــمّا التَقَيْنَا كَـــانَ تَسْلِيمُهُ عَـــلَيّ وَدَاعَـــا

El mismo Ṭaḥa Ḥusayn, nos dice describiendo al-Mutanabbī como poeta, "al-Mutanabbī es un poeta fingido, enloquecido por la complejidad, y la usa como estilo poético, y como forma de recitar los versos"[10]. El orientalista francés Blachère, opina lo mismo que el escritor egipcio Ṭaḥa Ḥusayn, en cuanto a su enemistad manifiesta a al-Mutanabbī, a la mujer[11]:

إذا غَدَرَتْ حَسناءُ وفَتْ بعَهدها فمِنْ عَهدِها أن لا يَدومَ لها عَهدُ

Y nos cita también este verso:

ومَنْ خَبِرَ الغَواني فالغَواني ضِياءٌ في بَواطِنِهِ ظَلامُ

Vemos que la misma situación que se repite en cuanto a la poesía amorosa, puesto que el escritor Sāmī Ad-diḥān, dice sobre al-Mutanabbī lo siguiente: "No se le conoce como enamorado que tiene corazón que late de amor[12]". Como prueba nos cita el verso siguiente:

وَما كنتُ ممّنْ يَدْخُلُ العِشْقُ قلبَه وَلكِنّ مَن يُبصِرْ جفونَكِ يَعشَقِ

Que la ingenuidad y el retrato no brotan en el poeta hasta que pase algún acontecimiento directo puesto que esto se considera que "Una de las formas para descubrir la verdad que trata el asunto del ser humano, y esta realidad tiene su existencia fija en la vida y en el universo. No se trata de manipulación de las metáforas o de los préstamos y de las comparaciones, sino que se trata de una

[10] *Op.cit.*, P.161.

[11] BLACHERE, Régis, *Abū aṭ-Ṭayyib: Dirāsa fī a-t-tārīj al-adabī, taryâma*. Ibrāhīm al-Kīlānī, Dār al-Fikr, Damasco, Siria, (2ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H, p.107.

[12] AD-DIHĀN, Sāmī, a*l-Ġazal munḏu naš'atih.* Maktabat al-aryāf, Jordania, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H, p.86.

realidad que tiene su valor… Esta es la realidad eterna humana, de cuyo descubrimiento se encargan los grandes ingenios humanos, los que tienen las condiciones de la visión y de la ingenuidad"[13].

En relación con lo que acabamos de decir, ahora vamos a hablar sobre el poeta andalusí Ibn Zaydūn, y el motivo de su elección[14]. A la hora de mencionar la ingenuidad poética de este poeta andalusí, la inmensa mayoría de los críticos literarios suelen resaltar e incidir en su relación amorosa con Wallāda bint al-Mustakfī. Nosotros no estamos de acuerdo con tal planteamiento, porque creemos que sería injusto atar toda la vida literaria del poeta con una mujer. Hemos observado que tanto Ibn Zaydūn como al-Mutanabbī vivían semejantes circunstancias personales porque ambos tenían ambiciones sin límites. Por un lado, vemos que al-Mutanabbī, permaneció toda su vida buscando el poder, a veces con Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī, y otras veces con Kāfur al-Ajšīdī. En cuanto a Ibn Zaydūn, siempre buscaba el poder en el de Ibn Ŷaḥūr.

De la lectura de los poemarios de ambos poetas, hemos observado que Ibn Zaydūn componía sus poesías bajo una importante influencia de la composición

---

[13] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-n-našr wa at-tawzīʿ, Casablanca, Marruecos,1987 J.C./ 1407 H, p. 12.

[14] El poemario de Ibn Zaydūn ha sido reditado reteradas veces, acontinuación citamos las ediciones más relevantes:

- ديوان ابن زيدون، تحقيق كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1932.

- ديوان ابن زيدون تحقيق. علي عبد العظيم، القاهرة، 1998.

- ديوان ابن زيدون حققه وبوبه وشرحه وضبط. حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، (د.ت)

poética de al-Mutanabbī[15], sobre todo en la poesía amorosa como demuestran los siguientes versos[16].

لسْنا نُسَمِّكِ إجلالاً وتكرمة وقَدركِ المُعتلى عن ذاكِ يغنينا

La inspiración viene de versos de una elegía de al-Mutanabbī, por la muerte de una hermana de Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī[17]:

أَجلُّ قَدْرك أن تُسْميْ مؤبَّنة ومن يَصفكِ فقد سمَّاكِ للعربِ

1.1 Objetivos

El primer objetivo propuesto en esta tesis doctoral ha sido centrar la investigación en el género poético *al-ġazal* o poesía amorosa escrita en lengua árabe a partir del estudio, análisis y valoración de las fuentes árabes medievales y los estudios de crítica literaria árabes. Y ello con el fin de sacar a la luz materiales muy valiosos para el estudio de *al-ġazal* en varias perspectivas.

El segundo objetivo propuesto ha sido analizar los conceptos de *al-ḥubb* y los diferentes términos relacionados con los múltiples estados y manifestaciones del amor, a partir del estudio y de la propia clasificación que realizaron los autores árabes de la Edad Media y su interpretación en la poética escrita en lengua árabe, tanto en la época en la que se llevaron a cabo como en épocas posteriores y hasta la actualidad.

El tercer objetivo ha sido analizar el desarrollo y la evolución del género *al-ġazal* en el marco temporal de las distintas épocas de la historia de los árabes: preislámica, Omeya, abasí y andalusí, no solamente desde el punto de vista literario sino también

[15] ʿĪSĀ, ʿAbd al-Laṭīf, *aṣ-Ṣūra al-fannīya fī š-šiʕr Ibn Zaydūn "Dirāsa naqdīya"*. Dār Ġaydā' li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 2001 J.C./ 1421 H., p. 52.

[16] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, (s.d)., p. 9.

[17] AL-BARQŪQĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *Šarḥ diván al-Mutanabbī*. Maṭbaʿat ar-raḥmānīya, El Cairo, Egipto, 1930 J.C./ 1348 H, p. 215.

investigando las circunstancias sociales, políticas, religiosas y artísticas que condicionaron la evolución de la poesía amorosa.

El cuarto objetivo ha consistido en llevar a cabo una investigación del papel o de la ubicación de la mujer árabe en el contexto de la creación de *al-ġazal* y su repercusión como motivo literario en los poemas amorosos árabes o en los pasajes de poesía amorosa insertados en composiciones de las casidas árabes tradicionales compuestas en la Edad Media.

El quinto objetivo ha sido centrar la investigación en dos escritores, poetas árabes, cuya fama trascendió las fronteras del tiempo y del espacio, como son al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn, poetas no coetáneos y cuya vida transcurrió en zonas geográficas distintas por lo que su manera de abordar *al-ġazal* a veces difiere para en otras ocasiones converger.

El sexto objetivo ha consistido en llevar a cabo un análisis de un amplio elenco de muestras poéticas de varios autores árabes medievales para después centrar la investigación utilizando como modelo versos y pasajes poéticos extraídos de los divanes de los dos célebres poetas antes citados.

El séptimo objetivo se centra en el análisis artístico técnico de dos poemas de sendos poetas con en el fin aunar nuestra investigación sobre el significado del concepto de amor *(al-ḥubb)* en *al-ġazal* con otros aspectos formales como son la utilización del metro y de la rima.

Estos objetivos, que se exponen aquí de manera esquemática, se entrelazan y se funden en la investigación de esta tesis doctoral, ya que se trata de una tesis básicamente de crítica literaria, en la que los compartimentos estancos son difíciles de reproducir.

Para terminar, solamente se desea añadir que el objetivo fundamental de esta investigación ha sido el sacar a la luz numerosas fuentes árabes medievales escritas y analizarlas en la perspectiva de la poética árabe, en la creación literaria de la poesía amorosa árabe medieval, analizando los antecedentes de la misma, para investigar desde aspectos lexicográficos hasta interpretaciones más formales y conceptuales. Con esa finalidad se han analizado también las opiniones de los críticos árabes actuales acerca del *ġazal* y la valoración que estos hacen de este en el marco de la literatura árabe. El objetivo final ha sido llevar a cabo nuestras propias aportaciones críticas, que siempre se ha intentado que se sustenten en los materiales gráficos que hemos estudiado y analizado.

1.2 Metodología

La perspectiva metodológica que se ha seguido en esta Tesis Doctoral ha sido la descriptiva interpretativa. En esta perspectiva se ha partido, en primer lugar, de la recopilación de diversos materiales escritos y ello después de llevar a cabo una ingente

tarea de recopilación de diversos materiales escritos. Después de proceder a una minuciosa lectura se ha procedido a llevar a cabo una selección definitiva de las obras que se han utilizado como fuentes primarias y fuentes de apoyo o secundarias para el desarrollo del tema de la tesis doctoral. En esta primera etapa metodológica el proceso ha sido básicamente inductivo para proceder a realizar un estudio descriptivo detallado y minucioso.

Para ello se ha procedido a describir los estudios críticos que han tratado el tema de *al-ġazal* en relación con los dos poetas cuyas obras poéticas se utilizan como modelo en la investigación, obras que inciden en distintos aspectos, como son el lenguaje amoroso, la presencia de la mujer en la poesía, la imagen del "otro", la retórica en la poesía, la experiencia poética artística, etc.

Asimismo se incluye una descripción de tres autores que han sido de una relevancia especial para abordar el tema de *al-ġazal*: Ibn Hazm, Ibn Ŷawziyya e Ibn al-Jaṭīb y sus respectivas obras, *Ṭawq al-hamāma, Rawḍat al-muḥībbīn y Rawdat at-taʿrif.*

Tomando en cuenta tanto el objetivo general de la tesis doctoral, estudio de al-ġazal desde distintas perspectivas, como los objetivos más particulares, en análisis del amor y *al-ġazal* en las obras concretas de los poetas, incidiendo especialmente en al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn como modelo de estudio, la esencia de la investigación se apoya en tres aspectos metodológicos: descriptivo, interpretativo y evaluativo. Para ello se ha procedido a explicar detalladamente el objeto de estudio, proceso que es fundamental e imprescindible para después llevar a cabo una valoración cualitativa de las distintas teorías recogidas en las fuentes primarias y secundarias objeto de análisis, para establecer comparaciones y formular finalmente tesis y opiniones críticas.

En cuanto al proceso interpretativo desarrollado a lo largo de esta investigación se lleva a cabo una rica y detallada descripción que también ha servido para ilustrar, apoyar, corroborar (o disentir en algunas ocasiones) las interpretaciones realizadas por otros autores que han abordado los temas de la tesis doctoral, en muchos casos, solamente de manera tangencial.

Por lo expuesto hasta ahora, se puede concluir a modo de resumen que la metodología utilizada se ha centrado o estructurado al menos en estas fases:

Recogida de abundantes datos a partir de las fuentes árabes medievales, las fuentes critico literarias modernas y actuales. Ordenación y exposición de diversas teorías ilustradas con abundantes citas poéticas y textos de autores árabes medievales. Ello correspondería a la fase del análisis descriptivo y comparativo para la contextualización del tema objeto de estudio.

Lectura, análisis y valoración de la bibliografía actual existente para el análisis y estudio del tema de *al-ġazal*, que correspondería a la fase interpretativa y de valoración crítica personal.

Entre estas dos fases y, entrelazada con las dos anteriores, está el proceso de desarrollo de las distintas partes de la tesis doctoral, en la que se abordan aspectos tanto generales y concretos en las que se van formulando argumentos y conclusiones parciales.

Desde el punto de vista formal relacionado con la metodología, para el desarrollo de la tesis doctoral ha sido imprescindible delimitar adecuadamente el tema y el objeto de estudio para proceder al planteamiento del problema o los problemas que plantea la investigación. Asimismo se ha tratado de justificar la importancia de esta investigación y los objetivos generales y específicos propuestos. A continuación se ha establecido el marco teórico en el que se apoya el proyecto desarrollado, analizando los antecedentes teóricos del tema de estudio y aportando una estructuración propia y personal. Se define y delimita el tipo de investigación que se propone, incidiendo en que este se basa principalmente en la crítica literaria, aunque de manera complementaria se han abordado otros aspectos como son el histórico, el social, y el religioso.

La presencia de la mujer en cultura árabe siempre ha sido considerable sea en la poseía, prosas, oral como los refranes populares y otros géneros orales y escritos, la mujer aparece retratada en bellas imágenes. Independientemente de si las composiciones poéticas son fruto de experiencias reales o ficticias, siempre son imágenes que reflejan los sentimientos del autor (poeta, narrador, etc.) hacia la mujer. A pesar de todo lo que se escrito sobre la mujer árabe, la figura femenina árabe siempre será un espacio abierto que inspira escribir y llevar a cabo múltiples lecturas a distintos niveles. La presente TD tiene como objetivo principal el estudio de la imagen de la mujer en *el ġazal* árabe, al que de ahora en adelante llamaremos la poseía árabe amorosa, a través de dos modelos poéticos, que surgieron en dos ambientes distintos: el abasí oriental y el andalusí. Se trata pues de sendas épocas que son bastante cercanos desde el punto de vista cronológico. Cada una de ellas se evolucionó bajo las influencias de aquellos cambios sociales que causaron una revolución literaria y científica, en la que la mujer también se desarrolló de acuerdo con la evolución de las sociedades abasí y andalusí al mismo tiempo. Atendiendo a las imitaciones de nuestra investigación, hemos elegido, como ya se ha dicho, a dos poetas que son: al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn.

La presencia de la mujer en la producción poética de al-Mutanabbī, siempre ha sido el centro de la polémica entre los críticos y estudiosos árabes. A pesar de los indicios, los críticos árabes sorprendentemente siempre han recurrido a los mismos versos de al-Mutanabbī a la hora de lanzar sus críticas... En realidad, este es el principal motivo, que nos ha hecho elegir este poeta como modelo de estudio mediante una

investigación que pretende ser exhaustiva. También porque los estudios que han tratado el poeta, a nuestro juicio, no dejan de ser estudios simples y superficiales porque en ellos no se han tratado aquellos aspectos ocultos en la relación de Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī y la mujer. En cuanto a la razón que nos ha hecho escoger al poeta cordobés Ibn Zaydūn, es porque el estudio siempre ha mencionado siempre junto a su amada, Wallāda bint al-Mustakfī, y la relación entre ambos sin ir nada más allá de esto.

De la lectura de los poemarios de ambos poetas, hemos observado una fuerte influencia de la figura de al-Mutanabbī en la poesía de Ibn Zaydūn de manera general[18]. Esto nos ha parecido evidente en cuando encontramos en la poseía de Ibn Zaydūn préstamos poéticos, sobre todo en la poesía amorosa, como muestra el verso siguiente de Ibn Zaydūn[19]:

لسْنا نُسَمّكِ إجلالاً وتكرمة وقَدركِ المُعتلى عن ذاكِ يغنينا

(El verso trata de lamentación)

Y en el poemario de al-Mutanabbī hallamos un verso idéntico de significado, en una elegía a la hermana de Sayf ad-Dawla al-Ḥamdānī[20]:

أُجلُّ قَدْرك أن تُسْميْ مؤبَّنةً ومن يَصفكِ فقد سمَّاكِ للعربِ

(El verso trata de lamentación)

[18] ʿĪSĀ, ʿAbd al-Laṭīf, *aṣ-Ṣūra al-fannīya fī š-šiʿr Ibn Zaydūn "Dirāsa naqdīya"*. Dār Ġaydā' li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 2001 J.C./ 1421 H., p.52.

[19] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*. Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, 1960 J.C./ 1379 H., p. 9.

[20] AL-BARQŪQĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *Šarḥ diván al-Mutanabbī*. Maṭbaʿat ar-raḥmānīya, El Cairo, Egipto, 1930 J.C./ 1348 H., p. 215.

A naturaleza de la presente investigación, lo hemos dividido en tres partes. En cada parte hay cuatro capítulos anticipados por un preámbulo que trata un concepto general global del tema de la investigación y los objetivos de la misma.

A continuación, vamos a mencionar estos estudios que han tratado los dos poetas:

- **Estudios sobre la figura del poeta Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī**:

Hemos de decir que los estudios sobre este poeta son abundantes. De hecho hemos podido localizar más de setecientos mil entre investigaciones, tesis doctorales, trabajos de Máster, ensayos, libro,…...etc. Los autores de estos estudios, han tratado al poeta desde varios puntos de vista y ángulos diferentes.

Cualquier investigador después de ver tal cantidad de estudios, dedicados al poeta, su personalidad y su poesía, queda asombrado y abrumado. La mayoría de los investigadores que han escrito sobre la figura de al-Mutanabbī sea como persona, sea como poeta, resaltan la importancia de esta figura talentosa destacada dentro de la poesía árabe de todos los tiempos. También destacan el alto valor artístico y literario del mismo, resaltando su producción poética[21]. La verdad que cualquier investigador ha de inquietarse a la hora de investigar tan gran figura, porque los estudios anteriores casi han llegado agotar todo lo que está relacionado con el poeta y con el mundo del mismo. Vamos a comentar algunos estudios sobre Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī que nos han resultado interesantes para nuestra investigación por los temas que abordan.

- **El lenguaje amoroso en la poesía de al-Mutanabbī[22]**

En este estudio se informa de que aṯ-Ṯaʿālibī ha sido primero el que ha hecho referencia al tema del lenguaje amoroso en la poesía de este poeta, llegó a crear un

[21] ISMAʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *Nawābiġ al-ʿarab Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1974 J.C./ 1394 H., p. 95.

[22] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʿr al-Mutanabbī.* Dār al-fikr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

estilo propio con un domino absoluto del lenguaje poético. El mismo autor dice que la relación del poeta con la mujer era una relación superficial porque el poeta nunca llegó a conocer la verdadera pasión femenina que eleva a la persona a la cima en cuanto a los sentimientos. Sigue argumentado aṯ-Ṯaʿālibī, diciendo que la figura de la mujer no llega más lejos que la semejanza a una flor que el poeta presenta a sus oyentes y a sus lectores al principio de sus poemas nada más. El gran amor verdadero el poeta se lo dedicaba a sí mismo, a sus valores, a sus principios, a sus amigos y a todo aquello que le ayudaba a llegar a alcanzar a la gloria personal y a la grandeza individual, utilizando su superioridad lingüística a la hora de expresarse y retratarse.

- **al-Mutanabbī y la mujer**[23]

El autor de este estudio habla sobre la visión beligerante y de enemistad que han sostenido algunos estudiosos y críticos, sobre la relación entre al-Mutanabbī, por una parte, y la mujer por la otra. Porque hay quien opina que el poeta nunca estuvo enamorado de ninguna mujer y que su corazón siempre estuvo muy lejos de latir por la figura femenina. El escritor al-Kindī, dice que, aunque esto fuera así, al-Mutanabbī siempre fue justo y muy respetuoso con la mujer.

El hecho de que él ha estado distanciado de las mujeres, o las ataca usando términos infames se debe a algunas circunstancias personales del poeta durante alguna etapa concreta de su vida. Tal vez se deba también a su forma de ser como persona ambiciosa, amante del poder y de la fama. Y quizás todo esto le ha hecho distanciarse de las mujeres y abstenerse de relacionarse con ellas ya que ellas no representaban para él un grupo de poder influyente.

También fue porque no quería que se tuviese por una persona que dedicaba su tiempo a entretenerse con líos amorosos, buscando el placer femenino o emborrachándose constantemente, como solía hacer la mayoría de los poetas de su época. Como el poeta famoso Imru' al-Qays que al final perdió todo por su trayectoria. Por todo ello, al-Mutanabbī se alejaba de tal comportamiento obedeciendo a su propio deseo personal de llegar a ocupar una escala social destacada. También quería aparentar que era un

[23] AL-KINDĪ, Muḥsin, *al-Mutanabbī wa al-mar'a. Mayŷallat Nazwā*, Sultanato de Omán, (s.d).

hombre de estado nacido para cumplir grandes misiones. Pero la situación real de poeta es que era un hombre al que le gustaban mucho las mujeres y siempre procurara estar enamorado de.

- **Retratar el alma en la poesía de al-Mutanabbī**[24]

Lo más destacable en este estudio es donde habla sobre los sentimientos de al-Mutanabbī y su visión de la mujer. En este capítulo el autor de la obra nos habla mediante una pregunta que el mismo se hace. ¿Estaba al-Mutanabbī enamorado o no? Después de una larga investigación sobre la vida del poeta, el autor llega a la conclusión de que el al-Mutanabbī nunca estuvo enamorado en su vida. Los versos de amor en los poemas del poeta no son nada más que una introducción con la que todos los poetas de la época solían comenzar los poemas, como, por ejemplo:

إذا كانَ مَدحٌ فالنّسيبُ المُقَدَّمُ أكُــلُّ فَــصِيحٍ قَــالَ شِعراً مُتَيَّمُ

إذا كانَ مَدحٌ فالنّسيبُ المُقَدَّمُ أكُــلُّ فَصِيــحٍ قَــالَ شِعراً مُتَيَّمُ

- **al-Mutanabbī y sus conflictos**[25]

En este estudio el autor nos dice que ha escrito más de ciento setenta ensayos literarios sobre la figura de al-Mutanabbī, donde ha hablado con todo detalle sobre el poeta porque se trata de una figura importantísima además de su destacable valor como poeta[26]. Este autor ha sido neutral a la hora de opinar sobre la relación del poeta con la

24 ALBĀRĀKĀTĪ, AbdelḤusayn, Risāla muqaddama li-ikmāl mutaṭallabāt al-Māŷistīr fī l-adab, Ŷāmiʿat ‘Umm al-Qurā, Kuliyat al-luġa al-ʿarabīya, Qism ad-dirāsāt al-ʿulyā, Arabia Saudí, (s.d).

25 BIKR Šayj Amīn, Sadara al-kitab ’an ad-dar as-saʿdīya li-našr wa at-tawzī. Dirāsat wa ta’līq Ḥanān Bint ’Abd al-’Azīz Ban ’Aṯmān Ban Yūsaf., 2001 J.C./ 1421 H.

26 ISMAʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *Nawābiġ al-ʿarab, op.cit.*, p. 95

mujer. De hecho, él no se posiciona con los que critican al poeta o con los opositores. Nos parece que no adopta una postura justa ya que después de tantos estudios e investigaciones no se ha atrevido a dar su opinión sobre nuestro poeta.

- **La imagen del otro (yo) en la poesía de al-Mutanabbī**[27]:

Se trata de estudio en el que la investigadora analiza la imagen del "otro" en la poesía de al-Mutanabbī. La autora habla de varias figuras que aparecen en el diván de este poeta. Comenta de la aparición de una serie de personajes a los que el poeta hace referencia antes de alcanzar la fama y después. Uno de estos personajes es el "Yo" el "otro", el "yo" crítico, el "otro" el árabe y el otro el extranjero musulmán o no musulmán.

Lo destacable de este estudio es su tema novedoso ya que antes nadie había tratado la imagen del "otro" en la poesía de al-Mutanabbī. La autora ha analizado la imagen del "otro" en la poesía del poeta resaltando la imagen del mismo poeta, el "yo". Ella habla de un "yo" como reflejo del alma exiliado del poeta en su búsqueda de su propia esencia. Una figura tan fuerte en su presencia de modo que atravesaba todas las barreras del espacio y del tiempo. También habla de la figura del "otro" como poeta que enemistado con el propio poeta en su búsqueda del sustento diaria acude al verso panegírico. También está la figura del personaje alabado antes de su fama como poeta. La imagen del "otro" extranjero aparece muy clara y nítida en la poesía de al-Mutanabbī, sobre todo la imagen de Kāfur al-Ajšīdī, como figura extranjera musulmana que ha sido muy criticada y muy alabada a la vez por parte del propio poeta. Cabe destacar que la figura más enfatizada ha sido la figura del yo, porque según la autora tal énfasis no se ha hallado en ningún otro poeta árabe. Hemos de decir que la investigadora no ha mencionado nada sobre la figura del "otro" como mujer, algo que sí que hemos encontrado nosotros y la que hemos dedicado gran parte de nuestro estudio. Creemos que la autora ha omitido hablar de la figura femenina porque ella cree que la mujer no ha aparecido en la poesía del poeta.

27 JĀLID ĠĀNIM, Rūla, Ŷāmi'at an-naŷaḥ al-waṭanīya, Kullīyat ad-dirasat al-'ulya fī Ŷami'at an-naŷaḥ al-waṭanīya, maŷistir fī al-luġa al-'arabīya wa ādabihā, 2010 J.C./ 1431 H.

- **El eje trascendental y en la poseía de al-Mutanabbī, critica aplicada[28]:**

Se trata de un estudio crítico retórico sobre la poesía del poeta en general. El autor hace referencia a numerosos estudios que han analizado la poesía del nuestro poeta y la vida del mismo. Es un análisis minucioso que pretende comprender y comprobar de cerca el motivo o los motivos que condujeron al poeta a ser tan famoso. También ha tratado de conocer cuál es el impulso verdadero que ha hecho que el poeta ocupe tanto espacio en la memoria literaria árabe. A saber, que actualmente hay cuatro estudios fundamentales sobre el estilo del poeta y su dominio de la palabra en la creación de los versos. Dichos estudios se han centrado en ofrecer unos análisis exhaustivos del texto poético de al-Mutanabbī. Pues se trata de estudios cuyos autores son Maḥmmud Šākar, Ṭaḥa Ḥusayn, ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām y el francés Blachère. Pero los estudios no ofrecen al lector ejemplos aplicados que le ayudan comprender el secreto de la singularidad y de la ingenuidad poéticas del poeta. Se han limitado a estudiar biografías del poeta y analizarlas y a destacar los acontecimientos más relevantes en la vida del mismo. El escritor Aḥmad concluye su estudio diciendo que el secreto por el cual se ha hecho de al-Mutanabbī el poeta por antonomasia se debe a la fuerza de sus palabras, al magnifico tejido poético de su estilo como poeta, y a la fuerte diversidad estilística de sus versos. Todos estos factores en su conjunto nos podrían ofrecer la respuesta sobre la fama eterna de al-Mutanabbī como el poeta por excelencia dentro de literatura árabe en general, y de la poética en particular.

- **Estudios sobre la figura del poeta andalusí Ibn Zaydūn:**

- **Ibn Zaydūn en la poseía andalusí[29]:**

En este estudio la autora ha intentado demostrar el papel que ocupa Ibn Zaydūn en su tiempo y en la poesía andalusí en general. Ha llegado a la conclusión de que este poeta

28 AḤMAD ʿALI MUḤAMMAD, Muḥammad, Ṣaḍara ʿan manšurāt it-tiḥad al-kuttab al-ʿarab. Siria, 2006 J.C./ 1427 H.

29 AL-ŶAYUSĪ, Salma al-Ja ḍrā, Nuširat ad-dirāsa ʿala al mawqiʿ al alakatrunī:

factulty.mu.edu.

pudo encontrar un equilibrio en la calidad de la poesía de su época. Era un poeta que trataba de hacer llegar un mensaje a los poetas de su época, pretendía decirles que la poesía no depende a una belleza exclusiva y refinada. De esta forma el poeta es capaz de devolverle al verso árabe su grandeza. El poeta no solo rechazaba considerar la naturaleza como una finalidad poética, sin que también tuvo éxito en la fusión de la belleza con la con la vida. El poeta no se preocupa de componer poesía amorosa destinada al amor masculino como el resto de los poetas andalusíes, como, por ejemplo, Ibn Šuḥayd e Ibn Jafãŷa.

Ibn Zaydūn en occidente: Estudio sobre el buen gusto del poeta andalusí por parte de los arabistas europeos[30]:

El objetivo de este estudio es arrojar luces sobre las razones que han llevado a los arabistas europeos a prestarle atención y darle tanta importancia a este poeta considerándolo como el tejido esencial la poesía de Ibn Zaydūn. La autora elige el testimonio Emilio García Gómez porque se trata de uno los arabistas más famosos que han investigado sobre la vida y la poesía de Ibn Zaydūn. La autora recoge lo que este gran arabista dice de nuestro poeta: Era de los poetas más grandes de la poesía neoclásico en España, vivía al principio en Córdoba su ciudad natal, bajo el dominio de la minoría anarquista. Luego se fue a vivir en Sevilla al servicio de Banu ʿAbad. Pero, ante todo, Ibn Zaydūn era poeta enamorado. Se enamoró de Wallāda y esta era princesa de disidencia real. Wallāda era poetisa también, pero acostumbrada a hacer cosas de los hombres. Era muy guapa y culta, que al final acabó abandonar al poeta. Motivo más que suficiente para que el poeta le lloraba toda su vida mediante sus tristes versos quejándose del abandono y del desprecio, su poema *Al-nuniyah* es el mejor ejemplo, más tarde lo contaba todos los árabes con place y mucha diversión.

- **Los elementos del talento artístico en la poesía de Ibn Zaydūn[31]:**

30 BAGUIRA, María Jesus, Nuširat ad-dirāsa ʿala al mawqiʿ al alakatrunī:

factulty.mu.edu.

31 FAWZĪ Juḍar, an.našr, Muʿassasat ’Abd al.’Azīz al-Babṭayn, Kuwait., 2014 J.C./ 1435 H.

Dice el autor de este estudio que, a pesar de la fama que ha alcanzado Ibn Zaydūn dentro de la historia de la literatura árabe, su talento poético no ha sido estudiado lo suficiente para arrojar la luz sobre la ingenuidad poética del poeta. La mayoría de los investigadores árabes han estudiado tres aspectos específicos sobre el poeta andalusí, que son los siguientes: su pasión por Wallāda, su valor literario como poeta dotado de gran talento e ingenuidad, y por último, su v ida política que transcurrió entre los altos cargos como el de wāzīr, y más tarde como prisionero y tránsfugo.

La importancia de este estudio radica en que el investigador ha hecho un análisis pormenorizado desde el punto de vista técnico y literario. Dicho trabajo está basado en los cuatro poemarios del poeta, destacando la edición y el estudio de ʿAlī ʿAbd Al-ʿAẓīm, como la mejor de todas las ediciones. De hecho, el autor ha recogido está obra en su totalidad para su estudio llegando a la conclusión definitiva; diciendo que la poesía amorosa de Ibn Zaydūn se divide en dos bloques principales: quejas, reproches, nostalgia y echar de menos, abandono, pedir perdón, amor correspondido y llanto.

- **La figura retórica en la poesía de Ibn Zaydūn**[32]:

En este estudio el escritor expone a modo de conclusión que la figura retórica en el poemario de Ibn Zaydūn oscila entre dos partes principales: sensibilidad óptica y subjetividad imaginativa libre de las diversas finalidades poéticas. El autor centra su interés en la primera parte cuando se trata de sentimientos y de dirigirse a la amada junto con la descripción de la mujer. Por otra parte, cuando el asunto está relacionado con los familiares del sultán y los demás temas serios, el autor recurre a la segunda parte para explicarse. A penas de la imagen subjetiva mental que se emplea cuando se trata de temas que influyen mucho en el alma humana. Como, por ejemplo, recodar los años de la adolescencia, relaciones personales. También cuando se trata de elogios, elegías pedir clemencia, felicitaciones, agradecimientos y orgullo.

- **La figura artística en la poesía de Ibn Zaydūn: estudio crítico**[33]:

32 Miqdād Raḥīm, Nuširat ’ala al-mawqi’ al-alaktrunī: ahlaldeeth.com.

33 ʿĪSĀ, ʿAbd al-Laṭīf, Dār Ġaydā’ li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 2001 J.C./ 1421 H.

El autor basa su estudio en el análisis de los modelos poéticos que han aparecido en la poesía de Ibn Zaydūn de acuerdo con las figuras surgidas en el verso poético. El mismo escritor señala que las figuras halladas en la poesía del poeta son diversas por su la riqueza, su diversidad cultural. Dicha diversidad es un factor enriquecedor que ha dejado sus profundas huellas en la composición poética del poeta y en su experiencia personal. Así vemos, por ejemplo, que la naturaleza para el poeta es asimilada un ser vivo como fuente de figuras e imágenes artísticas, por eso el poeta a menudo fusiona los elementos y los fenómenos de la misma para crear su propia imagen.

También el autor dedica una parte su investigación a tratar la relación amorosa entre el poeta y Wallāda. Asimismo, habla de las circunstancias que rodeaban dicha relación en forma de exageraciones y rumores.

Con respecto a la poesía amorosa podemos decir que la mujer siempre ha sido su eje principal y su impulso cuando se trata de la creación poética. Aunque a menudo el poeta recurre al misterio cuando compone sus versos. Tal vez buscaba la concentración de su lector para llegar a la fusión consigo mismo.

El autor dice que la experiencia sentimental del poeta parte de un conflicto intenso ya que vivía entre dos mundos contradictorios: el bienestar que deseaba y soñaba lograr atravesó del encuentro con su amada, por una parte, y el rechazo y el abandono que sufría por la otra, todo esto representa una realidad que le atormentaba la vida.

- **La experiencia sentimental en la poesía de Ibn Zaydūn**[34]:

En esta obra el autor describe los aspectos personales de Ibn Zaydūn como hombre andalusí. Analiza su experiencia amorosa y sentimental y el papel de la misma en la inspiración poética del poeta. Dicha inspiración, dice el autor, es como una fuente incesante ya que la experiencia siempre ha proporcionado fuertes inspiraciones en forma de sentimientos más fuertes aún que han dejado las huellas más profundas en la poesía del poeta.

34 SAʿĪD ḤUSAYN, Manṣur, Munša'at dār al-maʿārif. Alejandría, (Ed.)1, 2008 J.C./ 1429 H.

Al terminar con el comentario los estudios que han tratado sobre los dos poetas a modo de conclusión, podemos decir que la mayoría de estos estudios han tratado dos temas principales. El tema de la naturaleza y el aspecto psicológico, como formas de investigador a los poetas. Los estudios no han concedido mucha importancia a la presencia de la mujer como un factor principal en la poesía de ambos poetas. Por ello nosotros hemos decidido investigar y realizar un estudio más profundo donde tratamos dicha presencia y su vital importancia en la vida personal y como poetas. Nuestro objetivo es abrir nuevos horizontes intentando aclarar algunos puntos, que tal vez estén ocultos. Nuestro estudio ha de ser relevante por los siguientes motivos:

1. Por la polémica que hay en la actualidad sobre la presencia de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī, entre seguidores y opositores.
2. Porque no hay estudios independientes y detallados sobre la mujer y el papel de la misma en la vida de los dos poetas y su reflejo en su creación literaria.
3. Porque creemos que es imprescindible y de suma importancia una nueva lectura de la poesía de al-Mutanabbī y de Ibn Zaydūn a través de la figura de la mujer.

La imagen poética es, "No sólo la que se encarga de dar una forma concreta a las ideas, sino que también a todo lo que siente el poeta a través de las interferencias entre la mente y el sentimiento"[35], sobre la determinación de su concepto hay muchas diferencias entra las distintas teorías. Esto ha dado lugar a una polémica entre los investigadores, a la hora de determinar el concepto de la imagen poética. Este concepto siempre ha sido lejos de ser investigado de los estudios críticos y retóricos árabes. Porque la crítica literaria árabe como hemos dicho antes, se quedó paralizada de la tradición, salvo las opiniones de Ḥazm al-Qarṭāŷinī y su visión a la poesía, pues así la define, "La poesía es imaginación e imaginarse al mismo tiempo, y por ser así, no permite copiar las cosas tangibles, sino establecer la relación entre ellas, y las vuelve a formar descubriendo las relaciones que hacen cercanía entre los elementos lejanos[36]. Al

[35] BADAWĪ, ʿAbd ar-Rḥmān, *Fī š-šiʕr al-ʿūrūbī al-muʿāṣir.* Maktabat al-Anŷlū al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, 1965 J.C./ 1384 H, P. 138.

[36] ʿUṢFŪR, Ŷābir, *Mafhūm aš-šiʕr,* al-hay'a al-miṣrīya al-ʿāma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H, p. 256.

-Qarṭāŷinī, nos dice que, “Los significados son las imágenes causadas en las mentes de las cosas mismas, todo que existe fuera de la mente y cuando se ve, se forma una imagen en la mente que coincide con lo que se ha visto, y cuando se quiere expresar aquella imagen mental, nace un término que se encarga de hacer comprender a los oyentes y sus mentes, así el significado tendrá otra existencia desde el punto de vista semántico”[37].

"المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبَّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ".

La naturaleza de nuestro estudio nos ha llevado a aunar dos metodologías, la primera es la metodología descriptiva analítica, por las influencias y las huellas de la misma en el carácter del poeta y en sus versos. La segunda, es la metodología artística y psicológica, que consiste en “el empleo de la psicología como ciencia, a la hora de analizar el texto literario, partiendo de que la literatura es una expresión sentimental del mundo interior con las todas las excitaciones los sentimientos, y perturbaciones psíquicas, y cualquier obra artística es un acto causado por motivos personales de su dueño”[38].

Por lo tanto, esta metodología consiste en el análisis del texto basándose en la imagen y en el léxico poético en primero grado. Asimismo, destacando la calidad artística y el talento poético que ha empleado el poeta para causar impacto en el oyente o receptor.

A la hora de abordar la consecución de los objetivos propuestos, se ha utilizado una metodología combinada por varios procedimientos complementarios entre sí, de

[37] AL-QARṬĀŶINĪ, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā’ wa sirāŷ al-udaba’*. Taḥqīq. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūŷah, Dār al-Maġrib al-islāmī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H., pp.18-19.

[38] ʿABD AL-ḤAKĪM, Šaʿbān, *Qirā’t an-naṣṣ aš-šiʿrī qadīman wa ḥadīṯan*. Mu’assasat al-warrāq li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, 2013 J.C./ 1434 H., p. 146.

modo que entre todos ellos se ha obtenido un sistema que nos ha permitido desarrollar la investigación de un modo lo más completo posible.

Que el talento poético" es una forma de descubrir la realidad que trata la causa de la humanidad, de esta realidad tiene su existencia en el universo, por consiguiente, no se trata de cualquier intento de manipular las palabras y los conceptos. Esta realidad la ha descubierto grandes ingenios aquellos que son dotados de las condiciones que les permite tal descubrimiento; la profunda visión y el talento[39]", como al-Mutanabbī y Ibn Zaydūn.

Este trabajo sustenta principalmente en la teoría de la literatura que consiste en el análisis entre varias opiniones e ideas para llegar a los objetivos principales del mismo. Asimismo, se basa en estudiar y analizar todos los elementos que tienen relación entre la obra literaria y su autor, ya que entre ambos hay una estrecha relación cuyo eje fundamental son los sentimientos. Por el arte en su conjunto está relacionado con estos sentimientos, aparte de ser el resultado como producción mental. De ahí viene la elección la figura de la mujer dentro del concepto de la imagen poética. Porque la figura femenina es un excelente ejemplo que resalta cualquier obra artística que se encarga transmisión de la mente y los sentimientos en el mismo tiempo.

Como ya se ha dicho en esta tesis hemos optado por la combinación entre el estilo descriptivo analítico y el estilo artístico y psicológico. Porque hemos de ver de cerca todo aquello que influye en la personalidad del poeta y las huellas de estas influencias en su creación poética.

En cuanto a la bibliografía que manejamos para nuestra investigación, ha sido obras esenciales que has escrito los más famosos pioneros escritores árabes especialistas en temas del amor y la filosofía. Porque el amor desde tiempos muy remotos ha despertado el interés ellos a pesar de la reacción negativa de sus sociedades por motivos religiosos y sociales. Los grandes filósofos árabes religiosos y tuvieron bastantes probamos sobre sus planteamientos sobre el amor y los sentimientos. Pero ellos se

[39] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-n-našr wa at-tawzīʿ, Casablanca, Marruecos,1987 J.C./ 1407 H, p. 12.

defendían diciendo que son seres humanos como los demás les impulsaban a escribir y dar sus opiniones sobre los sentimientos y sensaciones, porque son personas antes de ser teólogos o alfaquíes. También decían que la belleza y amor son milagros divinos y bendiciones de parte de Allah, entonces ¿qué tenía de malo disfrutar de esa belleza y gozar del amor? Así sus libros son buenas referencias para todo aquel que pretende estudiar el amor con matiz espiritual lejos del deseo carnal y todo el materialismo.

A continuación, vamos a habla sobre las tres referencias bibliográficas más relevantes que han sido imprescindibles en esta investigación como fuentes de primerísima mano para analizar el concepto de amar en la poesía árabe:

1. **Kitāb *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ʾulfah wa-al-ʾullāf*[40]**
   (طوق الحمامة أو طوق الحمامة في الألفة والألاف)

Cuyo autor es Ibn Ḥazm Aẓ-Ẓāhirī (994-1064 J.C / 384-456 H)[41], fue uno de los primeros en tratar la filosofía del amor basado en una visión psicológica talentosa. Este libro se considera uno de las mejores obras de su tiempo porque es un tratado de carácter filosófico psicológico sobre la esencia del amor, que incluye también notas documentales y personales. Constituye también un compendio poético. Está divido en treinta capítulos en forma de relatos de personas transmitidos del mismo autor y a veces convivencias del propio autor. Lo que más sorprende del libro es la valentía del

40. ظهر الكتاب لأكثر من محقق ودُور نشر: في القاهرة عام 1959م، بتحقيق الأستاذ حسن كامل الصيرفي، وسنة 1975 بتحقيق الطاهر أحمد مكي عن دار المعارف القاهرة، ثم صدر بتحقيق: د. إحسان عباس، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1987. وتتفق كتب التاريخ أن المستشرق الهولندي رينهارت دوزي هو من عثر على النسخة الوحيدة من مخطوطة (طوق الحمامة في الألفة والألاف) عام 1841م في مكتبة جامعة ليدن في هولندا.

41. يذكر الحميدي صاحب (جذوة المقتبس) في ترجمته عن ابن حزم :" هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، أصله من الفرس، وجدّه الأقصى في الإسلام اسمه يزيد بن أبي سفيان. كان مولده في قرطبة سنة 994م". يقول صاعد البغدادي في (طبقات الأمم): " كتب إليَّ بخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح ، وقبل طلوع الشمس أخر يوم من شهر رمضان من سنة أربع وثمانين وثلاثمائة"، وكان ميلاده في الجانب الشرقي من المدينة في ربض (منية المغيرة) المسماه حالياً "سان لورترو" ، وتمثاله الذي نحته الفنان (أماديو أولموس) نُصب في ذات الطريق الذي كان يسلكها للوصول إلى المسجد الجامع للتعلم . (جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص290، و: طبقات الأمم، صاعد البغدادي، ص87، و: ابن حزم "الذكرى المئوية التاسعة لوفاته"، ص21).

escritor a la hora de abordar temas que en su momento eran tabúes debido a la naturaleza tradicionalista de la sociedad.

- **Estructura de la obra**

Según el autor la obra contiene treinta capítulos, a continuación, los citaremos:

Los diez primeros capítulos se tratan de los fundamentos del amor: Sobre la esencia del amor, Sobre las señales del amor, Sobre el que se enamora en sueños, Sobre el que se enamora por la pintura del objeto del amado, Sobre el que se enamora por una sola mirada, Sobre aquel cuyo amor no nace sino tras un largo rato, Sobre las alusiones verbales, Sobre las señas hechas con los ojos, Sobre la correspondencia amorosa y Sobre el mensajero.

Doce capítulos sobre los accidentes del amor y sobre sus cualidades loables y vituperables: Sobre el amigo favorable, Sobre la unión amorosa, Sobre la guarda del secreto, Sobre la revelación y divulgación, Sobre la sumisión, Sobre la contradicción, Sobre el que habiendo amado una cualidad determinada, no puede amar ya después ninguna otra contraria, Sobre la conformidad, Sobre la lealtad, Sobre la traición, Sobre la enfermedad y Sobre la muerte.

Seis capítulos sobre las malaventuras que sobrevienen en el amor: Sobre el que saca faltas, Sobre el espía, Sobre el calumniador, Sobre la ruptura, Sobre la separación y Sobre el olvido. Y por último dos capítulos sobre: La fealdad del pecado y Las excelencias de la castidad.

El principal mensaje de Ibn Ḥazm sobre el amor es que no está prohibido ni es ilícito, es decir, ni lo prohíbo la religión ni la jurisprudencia islámica, porque los corazones están en la mano de Dios (Allah). Así vemos que los califas se enamoraron y los imanes también. Uno de ellos es Abd ar-Raḥman ibn Maʿawīya en el al-Andalus cuando se enamoró del Dā´ŷā´ y también al-Ḥakam ibn Ḥišām...[42]

[42] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazam al-Andalusī l-Qurṭubī (m 456 H.), *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.* Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, al-

" وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحبّ من الخلفاء والأئمة الراشدين كثير، منهم بأندلسينا عبد الرحمن بن معاوية لدعجاء ، والحكم بن هشام، ..."

La aparición de esta obra en al-Andalus causó un impacto revuelo en aquel tiempo porque la sociedad andalusí vivía en una situación contradictoria entre lo religioso y lo moral. Si echamos un vistazo la obra de Ibn Ḥazm, enseguida se puede percibir cómo era la sociedad de al-Andalus en la que vivía el autor. Esa sociedad no era una sociedad solamente en la que la gente se dedicaba exclusivamente a buscar el placer de las mujeres y una sociedad sumergida en el ocio y la diversión sino también existe un ambiente culto en que florecían las ciencias y el conocimiento[43].

Podemos afirmar que la obra de este autor es el reflejo de la imagen real de la sociedad andalusí con todas sus contradicciones. Desde su forma de pensar y comportamiento y su propia visión hacia la vida hasta su manera de hacer su vida cotidiana. En esa sociedad se podían percibir fácilmente dos extremos por un lado en el comportamiento de las personas. Estaba el factor religioso y piadoso al lado y la vida placentera y el disfrute de todo lo material de la vida. Por otro Iḥsān ʿAbbās, nos habla del estado de la sociedad andalusí en su libro, *La poesía andalusí y la moral*, الشعر الأندلسي والأخلاق, y dice: "y ha traído distintos modelos o formas de esta dualidad, por ejemplo, su relato sobre el juez Ibn Ḏākwān[44], ¿cómo era una persona tan rígida en el consejo de la judicatura y luego un liberal en la reunión de su círculo de amigos y sus contertulios? Para justificar tal dualidad argumentaba que se debe a que la sociedad vivía peculiares circunstancias por la multiculturalidad de ser tejido social, la diversidad

---

Mu'assasa al-ʿarabīya li-d-dirāsa wa n-našar, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H, P. 17.

[43] AHĀMĪ, Muḥammad Aḥlūš, *at-Tarŷama aḏ-ḏātīya fī l-adab al-andalusī min jilāl aʿmāl ibn Ḥazm*. Dār al-qalam, Marruecos, (1ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H., P.56.

[44]. القاضي ابن ذكوان: أحمد بن عبد الله بن ذكوان، ولد سنة 342هـ وتوفي سنة 413هـ. عندما انقرضت دولة بني عامر وقامت الفتنة في قرطبة نفي ابن ذكوان وأهله إلى (المرية) ثم إلى (وهران) بإفريقيا. (القاضي أحمد بن عبد الله بن ذكوان، قصة الإسلام: http://islamstory.com ، تاريخ الدخول: 04/02/1437 /17/11/2015 J.C. H

de sus clases sociales, el nivel político interior y exterior, las sublevaciones, las guerras, la inestabilidad y, por último, los cambios políticos. Todos estos factores y otros más son los responsables de la dualidad que reina en la sociedad andalusí. Por otro lado, los nuevos cambios al lujo que trajo consigo la civilización andalusí, especialmente en la clase adinerada de la sociedad con su ambiente lujoso impregnado de fiestas, de cante, de veladas nocturnas con abundante alcohol acompañadas de bailes y hermosas bailarinas, etc.[45]

El hecho de que Ibn Ḥazm hablara sobre el tema del amor en su sociedad se considera un fenómeno pionero y totalmente novedoso. Porque que un hombre religioso escribiera a manera de tratados sobre las practicas del amor y la pasión era un hecho totalmente insólito. También era un hecho más que llamativo y abría más que una pregunta. Todo el mundo se preguntaba y se extrañaba de cómo una persona dedicada a la religión se atrevía a hablar sobre temas como el amor, la pasión, las maneras de enamorarse, etc. Él mismo advirtió del temor a que algunos fanáticos malinterpretasen su mensaje creyendo "Y sabía que no les iba a gustar a los fanáticos lo que hice. Él dice que se confundía de camino y que se alejaba de su conocida trayectoria, pero aun así no le permite a nadie pensar más allá de su intención. Allah dijo "¡Vosotros que creéis! Abandonad muchas de las suposiciones. Es cierto que algunas de ellas son un delito"[46].

2. Kītāb *Rawḍat al-Muḥibbīn wa nuzhat al-Muštāqīn*:

Se trata de la obra de Šams ad-Dīn ibn Ayyub ad-Dimašqī al-Ḥanbālī, conocido por Ibn al-Ŷawzīyya (J.C 1315/ 751 H) donde ha tratado la descripción del enamoramiento y asuntos relacionados. Descuide las clases del amor que se alejan de lo material y para centrarse en lo esencial y espiritual ya el amor como lo describe y lo define el autor:" El

[45] ṬAḤṬAḤ, Fāṭima, *Ṣūrat al-mar'a fī š-šiʕr l-Andalusī bayna al-ḥissīya wa ar-ramzīya*. Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis Rabat, nušr al-baḥt ʿala ar-rābiṭ al-'Iliktrunī limarkaz Dirāsāt al-Andalus wa ḥiwār al-ḥaḍārāt, 'alā ar-rābiṭ: http://www.andalusite.ma, *Fecha de consulta*: 6/2/2014 J.C./ 05/04/1435 H.

[46] AHĀMĪ, Muḥammad, *at-Tarŷama aḏ-ḏātīya fī l-adab al-andalusī. op.cit.*, P. 224.

amor es la razón de ser de la existencia de la tierra y de los cielos. Por él fueron creadas todas las criaturas y por él se mueven los satélites circulantes"[47].

Este libro se puede dividir en veintinueve capítulos que tienen todos como tema *el amor y la adoración*. El primero de ellos está dedicado a los diferentes nombres de amor y la última trata de advertir de seguir el deseo. Se aprecia en el prólogo que "Este libro, que está dirigido a todas las clases sociales, sirve como ayuda para resolver asuntos religiosos y otros más mundanos. Está muy presente en este libro también como tener un placer instantáneo y un placer eterno, además de clasificar los tipos del amor poniendo énfasis en las cosas que le pueden condicionar positiva o negativamente"[48].

El editor de la primera impresión del libro afirma que Ibn Qayyim tenía grandes objetivos y abogaba por opiniones nobles como, por ejemplo, el restablecimiento de las normas religiosas heredadas del profeta y el seguimiento de sus compañeros.

3. Kitāb *Rawḍat at-taʿrīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*:

Tras haber adquirido mucha experiencia en la vida, Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb[49], dio a conocer su famosa obra en los últimos años de su vida. Dicha obra, se puede considerar

[47] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 1983 J.C./ 1403 H., P. 3.

[48] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*., *op.cit*., p. 11.

[49] La primera impresión del libro se dio a conocer en 1968 en el Cairo, editada, comentada y presentada por ʿAbd al-Qādar Muhammad ʿAta. La secunda impresión tuvo lugar en el Reino de Marruecos en 1970 por la editorial Dār aṯ-Ṯaqāfa, editada y comentada por el Muhammad al-Kattanī. (Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb se llama Muhammad Ibn ʿAbd Allah Ibn Saʿīd Ibn ʿAlī Ibn Ahmad as-Silmanī, conocido por Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Vivió durante el periodo (1313-1347 J. C / 713- 776 H). Tiene muchas obras, de ellas podemos citar: *al-Iḥaṭa fī ajbār Ġarnāta*, en el reino nazarí, *Miʿyār as-siḥr wa šaʿwada*, *Rayḥanat al-ktab*,) (*Rawdat at-taʿrīf bil-hub aš-šarīf*, editado, comentado y presentado por ʿAbd al-Qādar Muhammad ʿAta. Dār al-fikr al-ʿarabī, Cario., 1986 J.C./ 1406 H, pp. 18-20).

como resultado de una experiencia sufí que vivió este autor poco antes de abandonar este mundo. La idea principal del libre está inspirada en el amor, en la obra titulada "El amor y la pasión" cuyo autor es Ibn Abī Ḥāŷlā at-Telmisānī,[50] su título es "*diván aṣ-Ṣabābah*". Su autor quiso convertirlo como registro de la pasión de los apasionados, donde se recoge sus noticias, sus anécdotas, sus poesías y sus noticias. Con todo lo que esté relacionado con el amor y las opiniones contrarias y de todas las apariciones. Así lo criticó mejor que podía Ibn al-Jaṭīb con lo más noble de las ideas y opiniones.[51]

El estudio se divide en cinco capítulos, que son como lo siguiente:

La imagen poética y su valor artístico. (Capítulo 2 de la tesis)

Que la cuestión de formular un concepto sobre la imagen poética no es tan fácil porque hay muchas teorías sobre esto. De hecho, ni siquiera los investigadores se ponen de acurdo. A saber, que el concepto de la imagen artístico lejos de los estudios críticos y retóricos por la crítica no obedece a ninguna tradición. Salvo lo que en su día opinaba Ibn Ḥazm el cartaginense sobre la poesía: que es imaginar e imaginarse en el mismo tiempo. Esto quiere decir que los pensamientos no pueden ser coronados o transcritos, pero si podemos combinar entre ellos y también podemos transformarlos para

[50] Se trata de un autor la ciudad de Telmīsān, vivía en murió en Damasco después de enfermarse con la Plaga.

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي بكر التلمساني (725 – 776 هـ)، شاعر فقيه أديب صوفي من أهل تلمسان، سكن دمشق، ومات فيها بالطاعون. من مؤلفاته: "سكردان السلطان" و"الطارئ على السكردان" و"ديوان الصبابة". (انظر دراسة: نظرية الحب الإلهي في كتاب (روضة التعريف بالحب الشريف) للوزير لسان الدين ابن الخطيب، عبد الرحيم علمي، مجلة دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العددان 351-352 أبريل- مايو- يونيو 2000.

[51] ᶜALAMĪ, ᶜAbd ar-Raḥīm*, Dirāsa: naẓarīya al-ḥubb al-ilāhī fī kitāb (rawḍat at-taᶜrīfi bi-l-ḥubb aš-šarīf) li-l-wazīr Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb*. Maŷallat daᶜwat al-ḥaqq, taṣdīr ᶜan Wizārat al-awqāf wa aš-šu'ūn al-'Islāmīya, Marruecos, al-ᶜadadān 351-352 'abrīl-Māyū- yūnyū 2000, ᶜAlā ar-rābiṭ: (http://www.habous.gov.ma), *Fecha de consulta*: 23/9/2015 J.C./ 09/12/1436 H.

reformarlos de manera que podremos descubrir las relaciones que ayudan a cortar distancias entre los elementos lejanos[52].

Y sobre los significados nos dice el mismo escritor, que "Los significados son las imágenes de los objetos que están en la mente, y cualquier objeto que está fuera de la mente, ha de tener una imagen idéntica una vez percibido por está misma. Si la mente consigue expresar la imagen como resultado de la captación mental, nace el vocabulario y se emite a los oyentes, así nace el significado desde el punto de vista semántico"[53].

"المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه, فإذا عبَّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ....".

En cuanto a los capítulos de esta parte, son los siguientes:

- Capítulo primero: El término de la imagen poética.
- Capítulo segundo: El valor de la imagen en el texto poético.
- Capítulo tercero: Definición y significado del término "mujer" según el léxico árabe y su importancia dentro de literatura árabe.
- Capítulo cuarto: Definición Algunos relevantes conceptos (*El amor, la pasión, el Ġāzāl*, *Alnāsīb*, *alttašbīb*).

La imagen de la mujer en la época preislámica, la época de los inicios del islam y la época Omeya. (Capítulo 3 de la tesis)

Sería más indicado, desde la perspectiva de la teoría de la literatura, volver a la imagen de la mujer en las épocas previas a la época abasí y la andalusí. En realidad, este conflicto entre la casida y la mujer es un fenómeno que ha acompañado a la literatura árabe en sus distintas épocas. En cuanto a la secciones de esta parte son las siguientes:

[52] ʿUṢFŪR, Ŷābir, *Mafhūm aš-šiʕr,* al-hay'a al-miṣrīya al-ʿāma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H, P. 256.

[53] AL-QARṬĀŶINĪ, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā' wa sirāŷ al-udaba'*. Taḥqīq. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūŷah, Dār al-Maġrib al-islāmī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H, pp. 18-19.

- La mujer en la época preislámica.

- La mujer en la época islámica.

- La mujer en la época Omeya.

La imagen de la mujer en la época ʿAbasí: (Capítulo 4 de la tesis)

La imagen de la mujer durante el periodo del dominio de los Abasíes, ha sido sufrida grandes cambios en todos los aspectos. Por los grandes cambios y transformaciones de la misma sociedad árabe. Durante el control de los abasíes, hubo muchos contactos con la cultural colindantes. Gracias a este contacto la sociedad árabe pudo tender puentes de cooperación científica, económica y social. Todo esto y en su conjunto repercutió en sociedad árabe generalmente y en la evolución de la mujer como figura importante en particular. Las secciones de este parte son las siguientes:

- La literatura Abasí y el estatus de la mujer.
- Al- Mutanabbī y su época.
- La polémica sobre la presencia de la figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī.
- La figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī:
- Rasgos de la belleza femenina.
- La figura de la mujer y la naturaleza en la poesía de al-Mutanabbī.
- La belleza moral.
- Los prolegómenos poéticos de al-Mutanabbī: el precursor de Ibn Hazm y su *Collar de la Paloma* (*Ṭawq al-ḥamāma).*

La imagen de la mujer en al-Andalus. (Capítulo 5 de la tesis)

Las secciones de esta parte son las siguientes:

- La Literatura Andalusí entre la subordinación y la originalidad.
  Las dos circunstancias científicas y literarias durante en el periodo de las Taifas y de los almorávides.
- Ibn Zaydūn y su época.
- La mujer en la literatura andalusí y en la poesía de Ibn Zaydūn.
- La conbinación entre los colores y la herramienta de la representación.
- La mujer y la naturaleza en la poesía de Ibn Zaydūn.

- El masoquismo en la poesía de Ibn Zaydūn.

Estudio técnico sobre la poesía dedicada a la mujer en al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn. (Capítulo 6 de la tesis)

- El valor de la métrica en la poesía dedicada a la representación de la mujer
- Los metros en la poesía de Ibn Zaydūn.
- Los metros en la poesía de al-Mutanabbī.

Aquí únicamente nos hemos limitado a recoger los epígrafes más destacados de nuestra investigación. En la tesis aparecen varios subapartados en los que se desarrollan aspectos más detallados y específicos. Asimismo en la investigación aparecen unas detalladas conslusiones, abundante bibliografía y unos anexos, que consideramos de gran utilidad como complemento ilustartivo de esta tesis doctoral.

1.3 Sistema de transliteración

El hecho de incluir las transcripciones correspondientes al texto árabe favorece la comprensión de estos textos, tales transcripciones pueden ocasionar complejidad cuando en realidad esta Tesis tiene una vocación divulgadora entre el lector español, y lo que se pretende es, sin duda, una mejor difusión y comprensión.

Cualquier procedimiento de transcripción es válido siempre y cuando mantenga una coherencia. Así, hemos procurado ser sistemáticos guiados por el criterio siguiente:

En los textos clásicos que existen algunas citas transcritas del árabe clásico, y lo mismo también ver en la bibliografía, se sigue el método de transcripción utilizado mayoritariamente por el arabismo español. Por lo tanto, hemos recurrido al sistema de transcripción más seguido por los arabistas, que es el que se encuentra en el *Diccionario de árabe culto moderno* de Julio Cortés (1997: XIV).

ء	ʾ	ث	t̲	خ	j
ب	b	ج	ŷ	د	d
ت	t	ح	ḥ	ذ	d̲

ر	**r**
ز	**z**
س	**s**
ش	**š**
ص	**ṣ**
ض	**ḍ**
ط	**ṭ**
ظ	**ẓ**
ع	**ʿ**
غ	**ġ**
ف	**f**
ق	**q**
ك	**k**
ل	**l**
م	**m**
ن	**n**
ه	**h**
و	**w**
ي	**y**

Hamza inicial no se transcribe

Alif maqsura: ὰ

Tā́marbūṭa: en estado absoluto, “a” y en estado constructo, “at”.

Vocales breves: a, i, u, o, e

Vocales largas: ā, ī, ū, ō, ē

Diptongos: a, ay

Artículo: “al” en lengua culta y “l” después de palabra terminada en vocal. Se asimila, como ya se ha indicado, ante consonante solar.

2. LA IMAGEN POÉTICA Y SU VALOR ARTÍSITICO

2.1 El término de la imagen poética

La poesía representa un rincón fundamental dentro del mundo de la literatura, depende de la imaginación o de la visión que le da otro significado AL que le podría dar la lengua original. Con el fin de reproducir nuevas palabras e inspirados alusiones[54], al contrario que la prosa que hace la función de" una misión retórica directa"[55].

Al-Ŷāḥiẓ (776 – 869 J.C/ 255- 159 H) dijo que, "La poesía es una elaboración, un algún tipo de tejido y un género de imaginación"[56]. " الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"

Que sepamos este es la mención más antigua en lo que se refiere al uso del término "retratar, o fotografiar" desde el punto de vista literario, es decir, como concepto poético, porque la imagen poética es el núcleo del verso poético.

Los críticos literarios a menudo recurren a esta imagen poética a la hora de valorar la autenticidad de la experiencia poética mediante la palabra y su significado,

---

[54] RUMMĀNĪ, Ibrāhīm, *al-Ġumūḍ fī aš-ši ʕr al-ʿarabī*. Diván al-maṭbū'āt al-ŷāmiʿīya, Argelia, 1991 J.C./ 1411 H., 1991, P. 85

[55] *Op.cit*. P. 85.

[56] AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿUmrū ibn Bahr, *al-Ḥayawān*. Taḥqīq. ʿAbd as-Salām Hārūn, al-Muŷammaʿ al-ʿilmī al-islāmī, Manšūrāt Muḥammad ad-Daya, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1969 J.C./ 1389 H., pp. 131-132.

الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أديب عربي من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، عاش خلال الفترة (159هـ - 255هـ)، له مؤلفات عدة، أشهرها: البيان والتبيين، الحيوان، وكتاب البخلاء، ولد في البصرة وتوفي فيها. (الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (تـ 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط11، 1996، ج10، ص204 و541. و: 40. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002، ج5، ص74).

como dice el autor Abū Ḥilāl al-ʿAskarī," Las palabras son los cuerpos y los significados son sus almas"[57]. "الألفاظ أجساد والمعاني أرواح"

Pero según la opinión del al-Ŷāḥiẓ, "Los significados los conoce todo el mundo; el árabe y el extranjero, el nómada y el campesino, pero la cuestión radica en construir el ritmo, elegir la palabra adecuada, la facilidad del punto de articulación, la abundancia del modo de articulación, la buena elección del vocabulario y la elaboración misma"[58]. "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك".

El concepto del "retrato poético" de al-Ŷaḥiẓ está basado en excitar la emoción del oyente y en llamar la atención del mismo optando por un estilo peculiar que consiste en la elaboración de los significados y las ideas que luego presentarlas de forma sensual que se acerca al concepto de la materialización. "de modo que la poesía sea paralela al dibujo, lo iguala en la elaboración, pero se distancia en lo material y en el trato"[59].

Por su parte Ibn Ṭābāṭibā[60] (934 J.C/ 322 H) en su obra la Rima de la poesía *ʿaīār aš-ši ʿr*/ (عيار الشعر), ha mencionado el término "imagen" al hablar sobre las clases de las semejanzas dice:" las similitudes son numerosas, de las cuales algunos podrían ser cuando un objeto se parece a otro objeto en la forma y en la imagen, otras cuando un

---

[57] AL-ᶜASKARĪ, Abū Hilāl, *aṣ-Ṣinā ʿatayn : al-kitāba wa aš-ši ʿr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub al-ᶜilmīya, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H., p.167.

أبوهلال العسكري: هو الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد، ولد عام 920م، وتوفي عام 1005م. له مؤلفات مشهورة، منها: (ديوان المعاني)، (الفروق في اللغة)، (جمهرة الأمثال)، كتاب(الصناعتين). (العسكري: المكتبة الشاملة، http://shamela.ws.)

[58] AL-ŶĀḤIẔ, Abū ᶜUṯmān ᶜUmrū ibn Bahr, *al-Ḥayawān*., *op.cit.,* pp.131-132.

[59] ᶜUṢFŪR, Ŷābir, *aṣ-Ṣūratu al-fannīya fī t-turāṯ an-naqdī wa al-Balāġī*. al-Markaz aṯ-ṯaqāfī al-ᶜarabī, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1992 J.C. / 1412 H., P. 282.

[60]ابن طباطبا: أبو الحسن بن طباطبا محمد بن أحمد بن محمد الهاشمي القرشي، عالم وشاعر وأديب، ولد سنة 934م في أصبهان وتوفي فيها. (الأعلام، الزركلي، ج5، ط15، ص308).

objeto parece a otro en el significado, o en el movimiento sea por rapidez o por lentitud, otras se parecen en el color y otras en el sonido,……[61],

"التشبيهات على ضروب مختلفة، فمنها تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة، ومنها تشبيه به معنى، ومنها تشبيهه به حركة وبطأ وسرعة، ومنها تشبيهه لونا، ومنها تشبيه به صوتا...".

Y cuando hablamos sobre la construcción artística de la poesía, en lo que se refiere a la imagen artística, desde el punto de vista lingüístico y conceptual, el concepto lingüístico del término "imagen" es muy claro y trasparente, apena puede ir más lejos de ser " un nombre de acción o el infinitivo del cuadrilátero del verbo árabe (*ṣawwar*), el cual su maṣdr sería (*taṣwīr*), y su significado sería causar influencia en el objeto y éste admite ser influido"[62].

La imagen, como término, siempre había permanecido lejos de ser estudiada por parte de las investigaciones críticas y retoricas porque la crítica no admitía la imitación o la similitud, salvo los estudios y opiniones de Ḥāzm al-Qarṭāŷinī sobre la imaginación, la simulación y las similitudes. Dijo" los significados son las imágenes ubicadas en la mente sobre los objetos que están en el exterior, todo tiene existencia fuera de la mente y una vez visto, se forma la imagen en ella, que coincide con lo que se ha visto, cuando se quiere expresar la imagen, nace la palabra para lograr la comprensión de los oyentes en mentes sobre aquella imagen. Así nace la existencia del significado desde el punto de vista semántico",…,

"المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبَّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ".

---

[61] AL-ʿALAWĪ, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭabāṭabā, *ʿIyār aš-ši ʿr*. Taḥqīq wa taʿlīq. Muḥammad Zaġlūl Salām, Munša'atu al-maʿārifi, Alejandría, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1977 J.C./ 1397 H., P. 23.

[62] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *Wa ājarūn, fī qaḍāyā aš-ši ʿr al-ʿarabī al-muʿāṣir: Dirāsāt wa šahādāt*. al-Munaẓẓama al-ʿarabīya li-t-tarbīya wa aṯ-ṯaqāfa wa al-ʿulum, Túnez, 1981 J.C./ 1401 H., P. 95.

Y “cuando se quieren dibujar las líneas para expresar los términos, que el oyente no había escuchado antes, entonces las mentes se encargan de formar las imágenes de los significados y de esta forma nace el vocabulario una vez lograda la coincidencia entre la imagen y el objeto”[63].

"إذا أُحتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئة الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها".

Más tarde el término “imagen” ha sido estudiado por los críticos literarios árabes después del contacto de éstos con la cultura occidental en el siglo XX. Así podemos encontrar corrientes distintas según la procedencia de cada investigador y su formación cultural y literaria. Por ejemplo, el autor Day-Lewis[64], nos define la imagen como “un dibujo basado en palabras”[65]. Ya que el dibujo y la poesía ambas son obras artísticas basadas en la simulación de la naturaleza a pesar de sus diferencias en cuanto al medio. Mientras V.dijk[66], nos ha definido la imagen como “Se trata de palabras muy cargadas, compuestas por elementos sentidos, líneas, dibujos, movimiento, sombra, que conlleva

[63] AL-QARṬĀŶINĪ, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā’ wa sirāŷ al-udaba’*. Taḥqīq. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūŷah, Dār al-Maġrib al-islāmī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H., pp. 18-19.

[64] ناقد وشاعر إنجليزي، من أشهر مؤلفاته (الصورة الشعرية)، صدر عن دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982 J.C./ 1402 H ، ترجمة. أحمد نصيف الجنابي، وسلمان حسن.

[65] ḤALĀWĀ, Nāṣir, *aṣ-Ṣura aṣ-ṣāmita wa aṣ-ṣūra an-nāqiṣa*. Ŷarīdat al-Ŷumhūrīya, Bagdad, Irak, 27-8-1948 J.C./ 1367 H.

[66] مستشرق هولندي، أحد الذين ساهموا في تطوير الدراسات النصية في السبعينات، من أشهر مؤلفاته الأدبية النص والسياق "text and Context"، (أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، عبد الخالق فرحان شاهين، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، 2012، ص70).

en sus entrañas idea y sentimiento, quiere decir que inspira más allá del significado, más aún de un reflejo de la realidad exterior"[67].

En vista de lo anteriormente dicho, podemos decir que el concepto de la imagen poética es diferente según la diferencia de la teoría procedente, y esto desde luego, dificulta la tarea de intentar formular un concepto concreto del mismo. Porque intervienen muchos elementos que interfieren en la formación de la naturaleza de la imagen. Exactamente como opina Aḥmad aš- Šāīb, cuando trata de medir la dimensión de la imagen, veamos, "Por su poder de transmitir la idea y el sentimiento con fidelidad y precisión, así la imagen es el término exterior de un estado interior, y esta es su verdadera dimensión"[68]. No obstante, el autor Aḥmad az-Zayyāt cree que la imagen es "La nueva creación del significado y de las ideas abstractas, o el mundo exterior mediante el alma"[69].

La poesía poética no es nada más que "un capítulo de las experiencias que se distribuyen entre su poeta y su lector o su oyente, y en la vanguardia de estas experiencias poéticas, aquella experiencia que hace distinguir entre el poeta y una persona normal y corriente; porque el primero es el que tiene el poder de retroceder a sus experiencias y expresarlas artísticamente[70].

De ahí viene la diferencia de pareceres entre los críticos, pero nosotros podemos decir que la imagen poética no puede terminar su función transmitiendo la experiencia poética y explicar el significado de las palabras al lector o al oyente nada más. Sino que

---

[67] ĠARĪB, Rūz, *Tamhīd fī an-naqd al-ḥadīṯ*. Dār al-makšūf, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1971 J.C./ 1391 H., pp. 192-193.

[68] AŠ-ŠĀYIB, Aḥmad, *Usūl an-naqd al-adabī.* Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C./ 1393 H., p. 250.

[69] AZ-ZAYYĀT, Aḥmad Ḥasan, *ad-Difāʿ ʿan al-balāġa.* ʿĀlam al-kutubm, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H., p. 62.

[70] ABŪ ŶAHŶAH, Jalīl, *Al-ḥadāṯa aš-šiʿrīya al-ʿarabīya bayna l-ibdāʿwa n-naẓarīya wa an-naqd*. Dār al-fikr al-lubnānī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1995 J.C./ 1415, p. 156.

la imagen es la responsable de descubrir el lado psicológico de la experiencia, atravesando los límites de lo conocido para llegar a descubrir algo desconocido. Tal tarea no puede ocurrir si no viene a coincidir en términos generales con la experiencia poética. Así la imagen no un objeto o herramienta que otorga al poeta para dibujar el mundo, sino es el mundo mismo, y este se ofrece en forma de una imagen poética[71]. Los pensamientos y las referencias psicológicas que tiene el poeta quedan sin significado y sin sentido, rígidos inertes sin valor si el poeta no vuelve a elaborar la realidad según su estado de ánimo, porque "Por un lado, su sentimiento hacia el mundo y hacia su propia alma difiere del sentimiento de una persona normal. Por otro, los términos usados y sus verdaderos significados no llegar a expresar lo que él observa en su interior ni tampoco sus propios sentimientos"[72].

2.2 El valor de la imagen en el texto poético

La imagen poética representa "Lo más destacado de los componentes artísticos de la poesía porque esta representa la parte más artística en la construcción de la poesía, y esta parte no puede separarse o perder su equilibrio con respecto a los demás componentes"[73]. La imagen poética no obedece a un razonamiento idiomático, toda obra poética en su conjunto, no es nada más que dibujar con palabras, pero lo que podría llamar la atención a la imagen expresiva que pretende lograr mediante el esfuerzo de la poesía es la monopolización de los sentimientos del receptor, o el intento de captar su foco de atención para hacerle seguir la trayectoria que quiere dibujar el poeta"[74]. Los elementos de la experiencia poética, están formados por un conjunto de pensamientos

[71] BADAWĪ, ʿAbd ar-Rḥmān, *Fī š-šiʏr al-ʿūrūbī al-muʿāṣir.* Maktabat al-Anŷlū al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, 1965 J.C./ 1384 H., P. 74.

[72] ḌAYF, Šawqī, *Fī n-naqd al-adabī.* Dār al-maʿārif, Egipto, (6ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H, p. 150.

[73] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Tayŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʏ: al-Luġat*, ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, ʻĀlam al-kutub al-ḥadīṯ, Jordania, (1ª ed.), 2014 J.C./ 1435 H., P. 170.

[74] AL-ʿĀNĪ, Ḍīyā' ʿAbd ar-Razzāq, a*ṣ-Ṣūrat al-badawīya fī aš-šiʏ al-ʿabbāsī* (334-656H.). Dār Diŷla, ʿAmán, Jordania, (1ª ed.), 2010 J.C. / 1431 H, P. 13.

dispersos disfuncionales, que el poeta la vacía en moldes emocionales poéticos. Se trata de una imagen completa y coherente cuyo objetivo es dar a conocer la situación en la que se encuentra el poeta y que incluyó fuertemente en él.

La imagen poética desempeña un papel activo en la síntesis del texto poético y en su construcción, asimismo en la expresión del estado interno del poeta como reflejo de su esencia. Cuando el poeta siente las cosas que le rodean hace que estas mismas estén "más cerca del espíritu. De modo que infunde vida en las mismas"[75]. Los poetas han recurrido "a el retrato artístico en el pasado y la imagen en la actualidad, utilizando a veces lo tangible a veces, y las percepciones en otras ocasiones. El poeta cuando ve una escena o un lugar o una realidad que le emociona, e incluye en sus sentimientos, su filosofía, su pensamiento, sus emociones, su sufrimiento, sus reflexiones, y sus visiones. El conjunto de estos elementos hace que se le ocurra al poeta dar una representación imaginaria mediante una descripción precisa y objetiva. Dicha descripción puede hacerse de manera directa o con alusión, jugando así con la retórica árabe"[76].

La funcionalidad de la imagen poética ha variada dependiendo del sufrimiento del poeta, aunque no parece ser fija desde el punto de vista de la psicología, y esto es lo que opina al-ʿAqqād cuando habla acerca de la imagen poética y el papel del poeta cuya capacidad "Se refleja en su talentosa capacidad para transmitir la representación imaginaria tal y como se percibe en la imaginación y en los sentimientos, o es su capacidad de recrear imágenes, porque esto, de hecho, es el arte de la fotografía como lo dan a conocer los más brillantes e ingeniosos fotógrafos"[77]. La parte teórica relacionada

[75] AR-RUBĀʿĪ, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūra l-fannīya ayqūnat al-badīʿ fī šiʿri Abī Tammām*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, jordania, (1ª ed.), 2015 J.C./ 1436 H., P. 17.

[76] AD-DAJĪL, Muḥammad Māŷid, *aṣ-Ṣūra al-fannīya fī š-šiʿr al-andalusī : šiʿr al-aʿmā, aṭ-Ṭuṭaylī (525 H.) an-namūḏaŷ*. Dār al-kandī l-n-našr wa at-tawzīʿ, Irbad, Jordania, 2006 J.C./ 1427 H., P. 20.

[77] AL-ʿAQQĀD, ʿAbbās Maḥmud, *Ibn ar-Rūmī ḥayātuh min* šiʿrih. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (6ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H, p. 207.

con la imagen poética nos lleva a la variedad de la esta imagen según el trato del poeta a la representación de la mujer, la cual es el foco central de nuestro estudio.

Dicha imagen no sólo tiene la función de la" Relajación, sino también trata deliberadamente de transmitir la emoción a los demás provocando en ellos la misma provocación y sacudida emocional que ha causado en la experiencia del poeta."[78].

El autor al-Wāʿilī, opina sobre la imagen poética en términos de la relación que tiene el poeta con la naturaleza a la que considera "Foco" de inspiración y fuente de la misma y fuente de sentido[79].

Los ejemplos que nos encontramos con una descripción de los entusiastas de la naturaleza y de sus manifestaciones estéticas, exponiéndose sus bellezas en un estado de un trance espiritual[80] son muchas. Vemos los siguientes versos:

لِلَّهِ نَــهــرٌ ســالَ فــي بَــطحاءِ	أَشهى وُروداً مِــن لِــمى الــحَسنــاءِ[81]
مُتَعَطِّفٌ مِثلَ السِــوارِ كَــأَنَّــهُ	وَالــزَهــرُ يَـكنُــفُــهُ مَجَرُّ سَماءِ[82]

[78] ḌAYF, Šawqī, *Fī n-naqd al-adabī., op.cit.,* p. 151.

[79] AL-WĀ'ILĪ, Karīm, *Waṣf aṭ-ṭabīʿat fī š-šiʿr al-ʿarabī. Mayŷallat ad-dalīl, an-nayŷfu*, '2, tišrīn aṯ-ṯānī, 1946 J.C./ 1365 H., p. 92.

[80] NŪR AD-DĪN, Ḥasan Muḥammad, *Ibn Jafāŷa šāʿir šarq al-Andalus*. Dār al-kutub al-ʿilmiya, Beirut, Líbano, 1990 J.C./ 1410 H., p. 38.

81يربط ابن خفاجة جريان النهر في حركته بصورة شفاة الأنثى، إذ يرى أنه أشهى وأجمل ورودا من شفتي الفتاة الجميلة. (البطحاء): الأرض الواسعة. (لمى): شفاه، (الحسناء): الجميلة.

82يشبه ابن خفاجة النهر في حركته المتعرجة وكيف يتخلل في مسيره، أشبه بالسلسلة المتعرجة في اليد أو العنق، والأزهار تحيط به كما تحيط النجوم في السماء. (معاني المفردات: منعطف : منحني أو متعرج ،السوار : السلسلة، يكنف: يحيط به. مجر: مجموعة النجوم)

قَــد رَقَّ حَتّى ظُنَّ قَرصاً مُفرَغاً　　مِـن فَـضَّةٍ فـــي بُـــردَةٍ خَــضراءِ[83]
وَغَــدَت تَــحُـــفُّ بِـــهِ الغُصونُ　　هُـــدبٌ يَــحُـــفُّ بِــمُقــلَةٍ زَرقـــاءِ

La imagen es la hija de la imaginación, es la "que consiste en la fuerza interior que hace diferenciar a los elementos, divulga los materiales y luego los cambia de sitio y de formación, para que los vierta en un molde especial cuando se quiere crear un nuevo arte unido y armonioso"[84]. Un ejemplo de ello queda claro en estos veros poéticos amorosos donde se describe el cuerpo de la mujer sin reservas y de manera detallada. El objetivo es, obviamente, mostrar la belleza de la mujer como lo hacen los siguientes veros de Ibn ar-Rūmī[85]:

خَــلِيلَــيَّ تَيَّمَتْــني وَحيــدُ　　فَفُؤادي بها مُعَنّىً عَمِيدُ
غادةٌ زانها من الغُصْنِ قَدٌّ　　ومن الظَبي مُقلتان وجِيدُ
وزهاها من فَرْعِها ومن الخد　　ديْنِ ذاك السَّوادُ والتَّوْريدُ
أوقد الحسْنُ نارَه من وحيدٍ　　فوق خدٍّ ما شَانَهُ تخْدِيدُ

El significado fusiona con la imagen poética para constituir un solo cuerpo con dos almas, los significados son la, “imagen poética que tiene lugar en la mente de las personas sobre las cosas,"[86] pues la imagen el "medio técnico y básico para transferir la

83يرى ابن خفاجة في صورته الشعرية هنا أن النهر يتماثل والقرص الفضي، قد حفت به بردة خضراء في إشارة إلى رقته وسلاسته. (معاني المفردات: رق : لطف، بردة : عباءة). ويقرن هذه الصورة للنهر المحيطة به الغصون مع صورة الأهداب المحيطة بمقلة العين. (معاني المفردات: غدت : أصبحت، تحف: تحيط، مقلة: العين).

[84] AR-RUBĀʿĪ, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūrat al-fannīya fī an-naqd aš-ši'ri dirāsa fī an-naẓarīya wa at-taṭbīq*. Dār al-ʿulūm li-ṭ-ṭibāʿa, Riyd, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H, p. 9.

[85] AL-ʿAQQĀD, ʿAbbās Maḥmud, *Ibn ar-Rūmī ḥayātuh min* ši ʿih. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (6ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H., p. 363.

الأبيات من قصيدة تُسمى "وحيد"، وهي امرأة كانت في عصر الشاعر ذائعة الصيت، فائقة الجمال.

[86] ḤAMMĀDĪ, Ṣamūd, *Fī naḍarīyat al-adab ʿinda al-ʿarab*. an-Nādī al-adabī, Yeda, Arabia Saudí, 1990 J.C./ 1410 H., p. 33. Y ASIYA, Dāḥim, *al-'Īqā' al-maʿnawī fī ṣ-*

experiencia parte del significado, o en su totalidad"[87]. El poeta emplea la imagen como medio para transferir su experiencia y sufrimiento interior debido a que el "Por un lado, su sentimiento hacia el mundo y hacia su propia alma difiere del sentimiento de una persona normal. Por otro, los términos usados y sus verdaderos significados no llegar a expresar lo que él observa en su interior ni tampoco sus propios sentimientos" [88].

La imagen para el poeta es como un intento de sacar lo que hay en su corazón y en su mente en primero lugar, y entregarlo a los demás en segundo lugar[89].

Nos encontramos, por ejemplo, que para describir a la mujer con rasgos como, por ejemplo, " la generosidad, el cumplimiento de las promesas, el valor, la perspicacia, y todos los calificativos positivos que estaban restringidos a los hombres, los han adquirido las mujeres e incluso han superado a los hombres en este sentido [90]:

مغــيْـرِيَّةَ كَالْبَدْرِ شُبِّهَ وَجْــهُـهَا مُطَهــَّرَةُ الأثوابِ والعرضُ وافــرُ
مِنَ الْخَفِرَاتِ الْبِيْضِ لَمْ تَلْقَ رِيْبَةً وَلَــمْ يَسْتَمِلْهَا عَنْ تُقَى اللهِ شَــاعِرُ

Por su parte los poetas han tratado la literatura relacionada con la mujer amada y su cultura, como vemos en el ejemplo que citamos abajo de Ibn Zaydūn[91].

ṣura š-ši ʕīra: Maḥmūd Darwīš namūḏaŷan, Qism al-luġa al-ᶜarabīya, Ŷamiᶜat Ḥasība ibn Abū ᶜAlī, aš-Šalīf, Argelia, 2008 J.C./ 1429 H., p. 25

[87] HILĀL, Muḥammad Ġanīmī, *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṯ.* Dār aṯ-Ṯaqāfa, wa Dār al-ᶜAwda, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H., p. 442.

[88] ḌAYF, Šawqī, *Fī n-naqd al-adabī. op.cit.,* p. 150.

[89] AR-RUBĀᶜĪ, ᶜAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūrat fī n-naqd al-ʕUrūbī, Muḥāwala li-taṭbīqihā ʕalā ši ʕrina al-qadīm*. Maŷallat al-maᶜrifa, Dimašq, Siria, al-'adad 204, 1979 J.C./ 1399 H, p. 41.

[90] AL-ḤAṢRĪ, Abū Isḥāq, *Zahr al-ādābi wa ṯamr al-albāb*. Taḥqīq, Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ᶜAbd al- Ḥamīd, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1972 J.C./ 1392 H., p. 403.

[91] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 35.

ومهـــمَـــا هـــزِزْتُ إليكِ العتابَ ظـــاهَرْتِ بَيْنَ ضُـــرُوبِ العِـلَلْ
كـــأنّكِ ناظرْتِ أهـــلَ الكـــلامِ وأوتِـــيتِ فَهْـــماً بعِلْـمِ الجَـدَلْ

Asimismo, la imagen tiene dos niveles de eficiencia que son el "nivel psicológico y semántico o de otra manera tiene una función psicológica y otra moral. La vitalidad de la imagen y su capacidad para la detección, el descubrimiento y el enriquecimiento (por parte del receptor), está muy vinculada con la coherencia y la armonía entre las dos funciones anteriormente citadas"[92]. En palabras de Ibn ar-Rūmī[93]:

وَحَدِيثُهَا السِّحْـرُ الحَـلاَلُ لَوَ أنّــهُ لَمْ يَجْـــنِ قَتْلَ المُسْلِمِ المُتَحَرِّزِ
إنْ طَالَ لَمْ يُمْلِلْ وَإنْ هِـــيَ أوْجَزَتْ وَدَّ المُحَدَّثُ أنّهَا لَـــمْ تَـــوجِزِ
شَـرَكُ العُـقُـولِ وَفِتْنَةَ مَـا مِـثْـلُهَا لِـــلْمُطْمَئِنِّ وَعَقْـلَةَ المُسْتَوْفِزِ

En la imagen no sólo " la belleza y la coincidencia con la realidad, o la precisión del poeta, es lo que distingue al poeta sincero, sino que la imagen se convierte en un modelo para la ingenuidad inherente cuando expresa una emoción fuerte o una serie de ideas e imágenes"[94], y nos encontramos con que el símbolo de la persona amada está asociado a los fenómenos de la naturaleza para expresar acercarse las virtudes de su belleza[95]:

إني لأكني عنه خيفة أن يـشـي واشٍ فأفضح في الهوى أو يُفضحا
فـأقول عند الليل يا قمر الدجى وأقولُ عند الصبحِ يا شمس الضُحى

[92] ABŪ ḌĪB, Kamāl, *Ŷadalīyat al-jafā' wa at-taŷalī (dirāsa binyawīya fī aš-šiʕr)*. Dār al-ʿilm lilmalāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H., p. 22.

[93] AL-ḤAṢRĪ, Abū Isḥāq, *Zahr al-ādābi wa ṯamr al-albāb.*, *op.cit.*, p. 42.

[94] ŶAYYIDA, ʿAbd al-Ḥamīd, *al-It-tiŷāhāt al-ŷadīda fī š-šiʕr al-ʿarabī al-muʿāṣir.* Mu'assasat Nawfal, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H., p. 363.

[95] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf*. Taḥqīq wa taʿlīq wa taqdīm. ʿAbd al-Qādar Aḥmad ʿAttā, Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1968 J.C. / 1387 H., p. 292.

2.3 Definición lingüística del término "mujer", y su valor literario según las fuentes de las lexicográficas árabes

2.3.1 Definición

Nadie sería capaz de no reconocer que la mujer representa un valor social que sostiene la sociedad. A continuación, vamos a intentar definir lingüísticamente hablando, el término mujer, desde el punto de vista del léxico árabe. El término *Mar'a* (مرأة) está recogido en los diccionarios árabes, como sustantivo singular del sustantivo plural árabe nisāʾ o niswān, "mujeres. El término *Imrru'* del hombre, por ejemplo, decimos en árabe "compró a su esposa un anillo caro, y *Detrás del éxito de cualquier hombre*, hay *ʾimra'a* (una mujer). En el Corán este vocablo está registrado en varios sitios, por ejemplo, en la Sura 111 versículo 4: {y *Īmrāʾuḥu* (su esposa) "Y su mujer acarreará la leña}.

" المرأة مفرد، جمعها نِساء (من غير لفظها)، ونسوة (من غير لفظها)، مذ امْرُؤ: أنثى الرَّجُل "اشترى لامرأته خاتمًا ثمينًا، ويقال: وراء كل رجل عظيم امرأة، وفي القرآن الكريم: {وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ.

En el diccionario *Lisān al-ʿarab*, la palabra *Īmrāʾ*, es derivada del verbo *mārāʾ*, cuyo infinitivo es *Almura'* que significa, la virilidad, quiere decir, "virilidad" del hombre, es decir, el conjunto de cualidades positivas que se consideran propias del hombre, especialmente el valor y la entereza[96]. Y también se dice virilidad, o humanidad, y *al-mar'a*,[97] es decir, el ser humano, y su género femenino es *alúnzaa*, "la hembra", o *al-mar'a,* mediante la adición de tāʾ femenina. A veces, se añade ḥamzat al-waṣil o de prolongación, se convierte en *Īmra*, que se trata de un sustantivo femenino el cual se aplica para la mujer cuando cumple mayoría de edad o llega a la puerta.

[96] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr al-Ifrayqī al-Miṣrī, *Lisān al-ʿarab*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1994 J.C./ 1414 H., p. 154.

[97] *Op.cit.*, p. 154.

في لسان العرب لفظة (المرأة) مشتقة من فعل مرأ، ومصدرها المروءة أي "كمال الرجولية ، و"المروءة: الإنسانية، و"المرء: الإنسان"، والأنثى منه (مرأة) بإضافة تاء التأنيث، وقد تلحق بها همزة الوصل فتصبح (امرأة) وهي اسم للبالغة.

Podemos decir que el pensamiento árabe no distinguía entre los dos seres humanos, es decir, entre el hombre y la mujer, salvo en lo que se refiere a los en rasgos fisiológicos que Allāh (Dios) creó a Adán[98] en el principio. A medida que la virilidad masculina o *al-murū'a,* es todo aquello que se atribuye al hombre árabe de cualidades ideales como la valentía, la hombría…..., etc., Pues creemos que sería necesario que la palabra *mujer* fuera perfecta con respecto a su feminidad. "ʿAlī ibn abī Ṭālib dijo, cuando se casó con Fáṭima, Allāh (Dios) los bendiga, un judío le dijo: ... ¿Te casaste con una mujer?, quiere decir, una mujer completa. Del mismo modo, decimos *fulano es un hombre,* nos referimos a que cumple totalmente el carácter de ser hombre o la virilidad, dicho de otro modo"[99], este pensamiento árabe sorprendente ha querido ir más lejos; intentando así igualar, aunque sea lingüísticamente, entre el hombre y la mujer. Así, pues, el femenino del vocablo *rayla* quiere decir mujer".[100]

El hecho de que esta igualdad sea lingüística, por un lado; es un indicio y una admisión tácita de la capacidad de la mujer para representar dignamente en los campos científicos, cognitivos y mentales más complejos. Por ejemplo, se dice en árabe, "una mujer es *rayla* o hombruna cuando es iguala a los hombres en la opinión y el conocimiento[101]. Esta similitud al hombre no quiere decir que se trata de - un permiso o insinuación- que le permite a la mujer e actuar como si fuera hombre o haciendo cosas masculinas que el Islam se la ha prohibido. Existe un ḥadīṯ al respecto que dice, "maldiga a las mujeres hombrunas las que se visten como los hombres y las que tienen

[98] IBN MANẒŪR, *Lisān al-ʿarab., op.cit.,* p. 154.

[99] *Op.cit.,* p. 156.

[100] *Op.cit.,* p. 267.

[101] *Op.cit.,* p. 267.

formas como éstos, excepto lo que esté relacionado con las opiniones y los conocimientos.[102]

Por su parte al-Maydānī, también establece igualdad entre la mujer y el hombre, pues dice en un refrán sobre la mujer que, "la mujer es del hombre, y todos somos hijos de Adán"[103].

"المرأة من المرء، وكل أدماء من آدم"

Como se sabe, que la palabra "imraʾa" mujer, no tiene forma plural en la lengua árabe; de modo que para conseguir la forma del plural se emplea otra palabra que "nisā'". En árabe se usa esta expresión: *imraʾa, nisā', niswa, niswān, nisā'*, cuando se le tarda a bajar la regla a la mujer"[104].

Por lo tanto, la lengua árabe ha hecho justicia cuando igualó la mujer al hombre en cuanto a la feminización lingüística, y similar a él en términos de los conocimientos y la disposición de la opinión.

2.3.2 Valor literario de la mujer dentro de la literatura árabe escrita por mujeres

Es natural que la mujer demostrase su capacidad y su talento en la creatividad literaria y artística, ya que ella es poetisa, crítica literaria, escritora de prosa, compositora de refranes y diversas artes. La historia de la literatura árabe nos ha conservado muchos nombres de mujeres que han tenido una importante presencia por su actividad y su creatividad literarias. En muchas ocasiones estas han superado a los hombres de su tiempo, aunque algunos investigadores no están de acuerdo con nuestra opinión porque dicen que para aquellos que buscan características que distinguen la

[102] *Op.cit.,* p. 267.

[103] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad, *Muʕ̂m al-amṯāl*. Taḥqīq. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al- Ḥamīd, Maṭbaʿat as-sunna al-muḥammadīya, El Cairo, Egipto, 1955 J.C./ 1374 H., p. 182.

[104] IBN MANẒŪR, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.,* Vol. 1, p. 168.

producción literaria femenina escrita nada más leer su legado poético. Así que para ellos la poesía de las famosas poetisas árabes como al-Jansāʾ, Laīlā al-Ajīalīya[105], y Wallāda bint al-Mustakfī.

Según informaciones basadas en los historiadores y, la presencia humilde de las elegías femeninas en la poesía árabe da la impresión de que la voz de la mujer fue excluida de las bellas artes, exceptuando algunos casos muy limitados como, por ejemplo, cantar elegías y enorgullecerse de la nobleza de la tribu. Sin embargo, al leer la literatura de la mujer árabe, nos damos cuenta que ocupa un lugar importante, debido a la belleza artística y las destrezas que tiene la mujer[106].

Desde siempre los árabes han visto en la poesía la mejor forma de expresar sus experiencias, sentimientos e ideas. Celebraban encuentros y seminarios no solo en la poesía, sino que también en toda su literatura donde mostraban sus habilidades en la elocuencia y en el arte de lanzar discursos muy literarios.

Así estaban llenos los mercados públicos y los consejos privados por los interesados en la literatura en general. Se aprecia una variedad de categorías distribuidas entre narradores, lingüistas, escritores e indexadores de libros. Todos debatían sobre las últimas producciones poéticas lo que solía dar lugar a una división entre partidarios y detractores de un poeta u otro[107]. Cuando mencionamos la mujer poetisa árabe, se presenta en nuestra imaginación intelectual el nombre de al-Jansāʾal-Maḍarīya (645J.C/ 24 H), durante la época preislámica árabe. Esta poetisa componía poesía en el tiempo

---

[105] ḤAYDARA, Saʿīd, *Laīlā al-Ajīalīya wa ʿīffat al-marʾa al-ʿarabīya*: http://saeedabdullabinhydra, *Fecha de consulta*: 6/1/2014 J.C./ 04/03/1435 H.

ليلى الأخيلية: ليلى بنت عبد الله بن الرحال بن شداد بن كعب الأخيلية من بني عقيل (توفيت حوالي عام 704م)، شاعرة عربية عُرفت بجمالها، وقوة شخصيتها، وفصاحتها، عاصرت صدر الإسلام والعصر الأموي.

106 ALMUḤSSĪN, Fāṭīmāh, *"La referencia tradicional poética de la mujer árabe en la tradición de la autocompasión en el poema feminista"*, Revista Nazwāh, Omán, tomo17, 1999. Sultanato de Omán, al-ʿadad 17, 1999 J.C./ 1420 H.

[107] ABŪ ŶAHŶAH, Jalīl, *Al-ḥadāṯa aš-šiʿrīya al-ʿarabīya*. *op.cit.*, p. 29.

del famosa poeta árabe an-Nābīġā aḏ-Ḏūbyānī, (605 J.C(..... En presencia de este mismo poeta, cantó al-Jansāʾ, según fuentes de la literatura árabe, su famosa elegía donde llora y lamente la muerta de su hermano:[108]

وَإِنَّ صَخراً لَتَأتَمَّ الهُداةُ بِـهِ	كَأَنَّهُ عَلَـمٌ فـي رَأسِـهِ نـارُ
وَإِنَّ صَخراً لَمولِانا وَسَيِّدُنا	وَإِنَّ صَخراً إِذا نَشتو لَنَحّارُ

Cuando el poeta an-Nābīġā terminó de escuchar los versos del al-Jansāʾ dijo: "Juro por Allāh (Dios) si el poeta Abū Baṣīr (porque era ciego) – al-ʾAʿšà- no me hubiese hecho escuchar sus versos antes, habría dicho que tú eres la mejor de todos los seres humanos y de los genios", y ahí es cuando se opuso el famoso poeta Ḥāssān ibn Ṯābit diciendo: Yo juro por Allāh (Dios) que yo soy más poeta que tú y que ella. Entonces an-Nābīġā le preguntó, ¿y tú qué dices? Dijo Ḥāssān: entonces en los siguientes versos[109]:

لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعنَ بِالضُحى	وَأَسيافُنا يَقطُرنَ مِن نَجدَةٍ دَما
وَلَدنا بَني العَنقاءِ وَابني مُحَـرِّقٍ	فَأَكرِم بِنا خالاً وَأَكرِم بِذا اِبنَما

El valor de la poesía de las mujeres árabes hizo que los críticos e historiadores compararan "an-Nābīġā con Laīlā al-Ajīalīya, que vivó en tiempos ʿŪṯmān, Madḥāt y Muʿawīya. Por su parte el gobernador de Irak de aquel entonces, al-Ḥaŷŷāŷ ibn Yūsuf aṯ-Ṯāqāfī, quiso cortarle la lengua, y en otra ocasión le trató con todos los honores. Esta poetisa tuvo una anécdota con al-Wālid ibn ʿAbd al-Malīk donde demostró su destreza con la réplica y la fuerza de su presencia en las Cortes de los califas y las élites de la sociedad. Laīlā al-Ajīalīya se diferenciaba del al-Jansāʾ por sus cantos que provocaron fuertes batallas y enfrentamientos (en poesía) entre ella y los poetas de su tiempo.

[108] AL-ASFAHĀNĪ, Abū al-Faraŷ ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Quršī (/67 J.C/ 356 H), *al-Aġānī*, šarḥ. ʿAbd al-ʿĀlī Mahnā wa Samīr Ŷābir, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H. , p. 6-7.

[109] *Op.cit*., p.349.

Partiendo de la opinión favorable de su enemigo *an-Nābīġā al-Ŷadʿān*"[110] a la poesía del al-Jansā̓, se puede concluir que las mujeres poetisas árabes eran superiores a los hombres que componían poesías de vez en cuando, lo que constituya para ellos obviamente una fuente de vergüenza. Quizás esta era la razón de ser de la pérdida de una cantidad ingente de la poesía de las mujeres especialmente en la época preislámica.

La expresión poética por la que las mujeres generalmente han optado es de la autocompasión o la elegía, "No hay duda de que los lamentos de las mujeres reflejan las dimensiones apasionadas, y que es apropiado en este caso que las mujeres de las tribus transmitan y no los hombres, aquellas elegías"[111], ellos decían de "Los mejores poemas de las mujeres son los de lamentos y las alabanzas al finado"[112], "أجود أشعارالنساءأشعارالمؤبنات"، y al-Jansā ʾ que fue la mejor mujer como poetisa durante la época preislámica e islámica, y su poesía "llena de orgullo por los hombres, y todo lo que narraron positivamente los ancianos de su tribu y que usa para destacar las virtudes de procedencia (tribu). Todos estos elogios le permitieron a la tribu ocupar una posición sólida e importante entre las tribus"[113]. Basta subrayar que al. Jansā se dedicó, después de la muerte de su hermano, a la meditación y a la tristeza, lo que hizo que llorara y hacer llorar con el objetivo de vengar su muerte[114]:

لا تــقتــلــنَّ بني فــزارةَ إنما قــتلى فــزارةَ والــكلابُ ســواء

---

110 ALMUḤSSĪN, Fāṭīmāh, "*La referencia tradicional poética de la mujer árabe en la tradición de la autocompasión en el poema feminista"*, Revista Nazwāh, Omán, tomo17, 1999.

111 *Op.cit.*

112AL IBN ABĪ ṬĀHIR, Aḥmad, *Balāġāt n-nisā'*. Dār an-nahḍa al-ḥadīṯa, Beirut, Líbano, (1972 J.C. / 1391 H., p. 232.

113 ALMUḤSSĪN, Fāṭīmāh, "*La referencia tradicional poética de la mujer árabe en la tradición de la autocompasión en el poema feminista", op.cit.*

114 *Op.cit*.

ودع الّثـــعالبَ غثّها وسميـنها مـــا فـــــي الثعالبِ من أخيكَ وفاءُ[115]

Las mujeres árabes también han abordado el campo de la crítica poética, sobre todo en un momento en el que los árabes todavía no sabían mucho, o casi nada sobre las ciencias relacionadas con la prosodia, la retórica y los fundamentos de la lingüística; esa crítica fue representada por los poetas preislámicos, el primero se consideraba como el Shakespeare de la lengua árabe, y el segundo era uno de los gigantes de la poesía preislámica, al-Qāma ibn ʿUbayd, al cual llamaban también, al-Qāma "el semental". Así, le dieron este apodo porque cuando rivalizó con Imru' al-Qays, la esposa de este, Imru' Ŷandab, reconoció que la poesía de su marido era inferior desde el punto de vista lingüístico y artístico, después de haberles pedido recitar unos versos que describen los caballos con la misma rima. Su marido,ʹ Imru' al-Qays, que no pudo ingerir la derrota, le preguntó porque le gustó más la poesía del otro y ella contestó:

فللسّوط ألهوبٌ وللسَّاق درَّةٌ وللزّجر منه وقْعٌ أخرجَ مُهْذِبِ

Has forzado tu caballo a correr más rápido porque tú le has azotado con tu látigo, y le has pegado con tus pies, mientras al-Qāma dijo:

فـــأدركهن ثـانيا مـن عِـنانه يـمـر كمرّ الرَّائح المتحلّبِ

Y esto quiere decir que su acaballo iba tranquilo porque al-Qāma no le ha obligado ni le ha pegado con sus pies. Él dijo no es más poeta que yo, lo que pasa es que tú eres su amante[116]. Este es un ejemplo sobre la sabiduría de la mujer al emitir una valoración de la poesía de Imru' al-Qays y su oponente al-Qāma, cuando le pidió a los dos poetas componer en un solo verso y con una rima única; "ha reforzado su argumento en contra

[115] تبدو الخنساء غير قادرة على التحكم بما يدور بداخلها من انفعالات ونبرات الحزن، وهو ما أكَّده تخصيص البيت، للثأر لأخيها، بالاقتصاص، ليكون موازيا أو معادلاً لنكبتها في أخيها معاوية رداً للاعتبار وتحقيقًا للعدالة التي تتمثل في الأخذ بالثأر بوصفه القانون الطبيعي بعد غياب السلطة المركزية في ذلك الوقت. (انظر: اللامي، جبار، قراءة جديدة في مراثي الخنساء، جامعة ميسان، العراق: *www.iasj.net*، ص20).

[116] AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qatība (m 276 H. /889 J.C.), *aš-Šiʿr wa aš-šuʿara'.* Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-mʿārif, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./ 1385 H, p. 145-146.

de Imruʾ al-Qays de manera precisa y detallada, además de elogiar las virtudes poéticas de al-Qāma, negando sus imperfecciones poéticas y haciendo, así, caso omiso de la relación íntima que le une con su marido Imruʾ al-Qays".[117]

La mujer árabe no sólo demostró su creatividad poética, sino también su talento artístico en la prosa. Citamos a Umm Maʿbad al-Jawzīyya[118], como ejemplo. Cuando hace la descripción física del Profeta Muḥammad (la paz sea con él), cuando dice: "Vi un hombre con una belleza encantadora, una cara resplandeciente (quiere decir que su cara es brillante), no tenía barriga(es decir, que no estaba obeso) con el cuerpo pulido (ni gordo ni flaco), guapo, con el perfecto rostro (es decir, cada parte de su cara estaba perfecta y muy bien hecha), sus ojos grandes, de intenso color blanco y con la pupila con intenso color negro (es decir, con un oscurecimiento muy intenso), y de grandes pestañas con mucho pelo (que tenía pestañas largas y abundantes), de voz había ronquera (semi-ronquera bella), y longitud en su el cuello (con el cuello largo), y abundancia en su barba (intensidad, abundancia y crecimiento vello), cejijunto con cejas finas (cejas largas, con curvas y están conectados),en su silencio serenidad y respeto, y cuando habla se destaca su grandeza y carisma, el más bello y el más hermoso de todas las personas de cerca, se nota su magnificencia desde lejos, tiene dulce pronunciación, cuando habla establece una diferencia entre lo que es derecho y lo que no (es decir que sus palabras son justas y precisas ni son muchas ni pocas), su habla está lleno de sabiduría y de expresividad (es decir, suficientes pero no holgados), no se desespere de su longitud, ni lo desprecie de su escasez, si el Profeta está entre tres persona, él es la más guapo de los tres, el mejor visto, el más estimado, tiene su grupo de compañeros que le son serviciales, cuando él habla, ellos le escuchan, si cuando él ordena, ellos él es le obedecen), (es decir, obedecido y acompañado) no es maleducado ni serio con los

[117] ḤAMĪD, Yāsīn, *al-Mar'a fī l-ġazal al-ġarbī al-islāmī*. (s.d). Mawsūʿat al-maʿrifa: http://www.marefa.org, *Fecha de consulta*: 21/12/2013 J.C./ 14/02/1435 H.

[118] أم معبد الخزاعية: صحابية جليلة، لم تكن من النساء ذوات الشهرة في الجاهلية، وإنما امرأة بدوية لا تتعدى شهرتها خيمتها أو أهلها، وقد هبطت عليها البركة عند نزول النبي (ص) ضيفاً عليها عند هجرته إلى المدينة، حتى أصبحت إحدى شهيرات النساء في الإسلام. (أم معبد الخزاعيّة: www.yabeyrouth. com).

musulmanes, ni es refutada "es decir, su cara no es hosca, y sus palabras están libres de la superstición."[119]

في هذا النص تصف أم معبد الخزاعية الرسول ﷺ: "رأيت رجلاً ظاهر الوضاءة، أبلج الوجه (أي مشرق الوجه)، لم تعبه نحلة (أي نحول الجسم) ولم تزر به صقلة (أنه ليس بناحلٍ ولا سمين)، وسيمٌ قسيم (أي حسن وضيء)، في عينيه دعج (أي سواد)، وفي أشفاره وطف (طويل شعر العين)، وفي صوته صحل (بحة وحسن)، وفي عنقه سطع (طول)، وفي لحيته كثاثة (كثرة شعر)، أزج أقرن (حاجباه طويلان ومقوسان ومتصلان)، إن صَمَتْ فعليه الوقار، وإن تكلم سما وعلاه البهاء، أجمل الناس وأبهاهم من بعيد، وأجلاهم وأحسنهم من قريب، حلو المنطق، فصل لا تذر ولا هذر (كلامه بين وسط ليس بالقليل ولا بالكثير)، كأن منطقه خرزات نظم يتحدرن، ربعة (ليس بالطويل البائن ولا بالقصير)، لا يأس من طول، ولا تقتحمه عين من قصر، غصن بين غصين، فهو أنضر الثلاثة منظراً، وأحسنهم قدراً، له رفقاء يحفون به، إن قال أنصتوا لقوله، وإن أمر تبادروا لأمره، محشود محفود (أي عنده جماعة من أصحابه يطيعونه)، لا عابس ولا مفند "غير عابس الوجه، وكلامه خالٍ من الخرافة".

El autor al-Maydānī,[120] cita una serie de refranes de mujeres que aúnan la profundidad de la experiencia artística y la creatividad con el significado. A continuación vamos a citar algunos de estos ejemplos: "Mi casa es la que escatima, no yo"[121]"بيتي يبخل لا أنا", se trata de una frase que dijo una mujer cuando se le pidió algo, y al decir que no lo tenía, entonces se la acusó de tacaña, ella replicó: "Mi casa escatima yo no "[122]. Esta expresión encarna los ideales respecto de los intercambios generalmente aceptados entre los vecinos. Ahora, miremos cuidadosamente y el proverbio siguiente: "Tener envidia de

[119] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕŷm al-amṯāl*., *op.cit*., p. 67.

[120] AḌ-ḌABĪB, Aḥmad, Muḥammad, *al-Maydānī wa kitābuhu al-amṯāl*, maŷalla al-ᶜarab, Arabia Saudí, al-ᶜadad 10, as-sana 3, 2007 J.C./ 1428 H., p.882-904.

الميداني: هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني، عاش حياته تحت ظلال الحكم السلجوقي في مدينة من أهم المدن الاسلامية (نيسابور)، ولا تذكر المصادر تاريخ وفاته أو حياته. ومجمع الأمثال هو أهم كتب الميداني وعليه تنبني شهرته، ويرتبط به اسمه كثيراً حتى إذا ما ذكره مترجموه قالوا: صاحب (الأمثال) أو صاحب (كتاب الأمثال).(انظر: الميْدَاني وكتَابه الأمثَال، د. أحمد محمد الضبيب، مجلة العرب، العدد 10، السنة 3).

[121] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕŷm al-amṯāl*., *op.cit*., p. 92.

[122] *Op.cit*., p. 92.

cosas que no son motivo de dar envidia"[123]. "على جارتي عقق وليس علي عقق". Este refrán, cuya traducción literal -*Hay una pelusa encima de la cabeza de mi vecina y yo no tengo ninguna*- no significa nada en español puesto que es una expresión idiomática, revela aspectos de los conflictos emocionales, que siempre ha habido y sigue habiendo entre las coesposas; y *"al-ʿAqīqā" العقيقة: العقة* trozo de pelusa que se suele poner en la cabeza del recién nacido según la tradición musulmana contra el mal de ojos.

Este dicho lo dijo una mujer que tenía una rival, es decir, otra mujer ya que el marido estaba casado con dos mujeres. Su marido la golpeaba con frecuencia y le hacía daño. Y ella un día queriendo dar una envidia a su rival, dijo: Que a ella le golpean, le aman, y le honran, mientras que a las demás no les llegan todos los honores"[124].

Aquí citamos otro dicho: "*¿Acaso es celo y cobardía?*/ "أغيرة وجبنا"[125]. Lo dijo una mujer árabe recriminando a su marido por no ser capaz de defender la casa de su enemigo. Cuando la veía mirando cómo la gente defendía las suyas, y le pegó cuando ella dijo: "¿A caso es celo y cobardía?"[126]. Se trata de un refrán que revela la naturaleza de la relación matrimonial, que ha sido marcado por un poco de tensión. También encontramos otro proverbio: "atrevida, confiada, ",[127] que representa la fertilidad de una mujer y la confianza en sí misma, y en su paciencia, siendo ella la fuente de la vida. También dicen de una mujer tenía mucha leche en sus pechos, entonces optó por vaciarla. Cuando el marido le preguntó por el motivo, ella le contestó," atrevida,

---

[123] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕ̂m al-amṯāl*., *op.cit*., p. 33.

[124] *Op.cit*., p. 33

[125] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕ̂m al-amṯāl*., *op.cit*, p. 82.

"أغيرة وجبنا": مثل عربي، وتتلخص قصته في أن امرأة عيَّرت به زوجها، بعد أن تخلَّف عن عدوه في المنزل، فرآها تنظر إلى قتال الناس فضربها فقالت: أغيرة وجبنا؟.

[126] *Op.cit*., p. 82.

[127] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕ̂m al-amṯāl*., *op.cit*., p. 83.

confiada, y… ".[128] La mujer ha tenido su sitio importante en cuanto a los refranes graciosos, por ejemplo: "*Llevadme con él echado o arrodillado*", "قودوه بي باركا" dicen que una mujer se montó en un camello arrodillado, y se quedó embarazada, pues, a ella, le gustó esto y dijo: Llevadme con él echado o arrodillado"[129] se refiere a su deseo de quedarse también embarazada. Otro dicho es el siguiente: "*Tāmārdā mārīd wāʿāzzā Alắblāq*".[130] " تَمرَّدَ ماردٌ وعَزَّ الأَبْلَقُ"

2.4 El amor الحبّ y la pasión العشق y sus grados:

Como nosotros trataremos en este estudio, el tema de la poesía amorosa árabe, podemos decir que estos artes poéticos ponen de manifiesto los secretos y todo lo que está en el interior de los seres humanos y sus sentimientos que juntos llevaron "a un tipo de respeto por la mujer y a rendirle homenaje a ella y someterse a su autoridad. A saber, que dicho sometimiento no sucedio solamente por una subordinación y por una debilidad, sino que se trata de una verdadera pasión"[131]. Se ha dicho mucho sobre el amor y las causas de la atracción masculina y femenina el uno hacia el otro. Sófocles

---

[128] AL-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl, *Muʕ̂m al-amṯāl*., *op.cit*., p.83.

[129] *Op.cit*., p. 94.

"قودوه بي باركا" المثل تتلخص قصته في أن امرأة حُملت على بعير (ذكر النوق)، وهو بارك، فأعجبها وطء المركب، فقالت: قودوه بي باركا".

[130] *Op.cit*., p. 126.

(قصة المثل): حصن الأبلق أو (قصر الأبلق)، هو قصر يقع في الجزء الجنوبي الغربي من مدينة تيماء، بالمملكة العربية السعودية، ويطلق عليه حصن الأبلق أو حصن تيماء، وتروى حكايات التاريخ هذا المثل الذي يقول (تمرد مارد وعز الأبلق): إذ حاولت الزباء ملكة تدمر إخضاع سكان الحصن ولكنها فشلت، كما فشلت من قبل في إخضاع مارد حصن دومة الجندل، فقالت هذه المقولة المأثورة التي أصبحت مثلا فيما بعد.

[131] Hilāl, Muḥammad Ġanīmī, a*r-Rumāntīkīya*. Dār al-ʿAwda, Beirut, Líbano, 1986 J.C./ 1406 H, p. 190.

(496-405 a.c) [132], ya dicho sobre el amor verdadero lo siguiente: “El amor es un término que esconde en sus entrañas una variedad de nombres como, por ejemplo, la muerte y el poder a natural”[133].

El estudio del amor y los relatos de la pasión confirman el valor del amor para el ser humano en general y árabe en particular reflejado en todos los ámbitos de la literatura. A lo largo de la historia las teorías estéticas han sido asociadas, a la mentalidad religiosa e ideológica de pensadores y de científicos. El autor que mejor representa la mentalidad en el análisis del amor y sus tipologías en la cultura árabe es Ibn Ḥazm Aẓ-Ẓāhirī (T. 456 h), en su libro *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf*. Se enfrenta a cualquier persona que se oponía a enamorarse, alegando su incompatibilidad con la piedad.

Así lo explica en capítulo de Sobre el Mensajero, pues dice: "Y en cuanto al gusto por la belleza, y una vez conseguido el amor, pues se trata de una costumbre que nadie tiene el poder ni de ordenar ni de prohibir en los corazones después de estar en las manos de Allāh (Dios) altísimo".[134]

يقول ابن حزم في (باب السفير): "وأما استحسانُ الحسن، وتمكّن الحبّ فطبعٌ لا يُؤمَرُ به ولا يُنهى عنه، إذ القلوبُ بيد مُقَلِّبها."

---

[132] ANTIGONE, Sophocles, *Tarŷama. Munīra Karwān*. al-Maŷlis al-aʿlā li-ṯ-ṯāqāfa, al-Markaz al-qawmī li-t-tarŷama, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 2006 J.C./ 1427 H., p. 23.

سوفوكليس: روائي يوناني، أحد أعظم ثلاثة كتاب تراجيديا إغريقية، كتب 123 مسرحية، كان قائداً للجيش الأثيني فضلاً عن كونه بارعاً في الجدل والمناظرة. (ترجمته: أنتيجوني ، سوفوكليس ، ترجمة. منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2006، ص23.)، والموسوعة العربية: http://www.arab-ency.com، تاريخ الدخول:.H 22/03/1437 /3/1/2016 J.C.

[133] AL-ʿAẒUM, Ṣādiq Ŷalāl, *Fī l-ḥubb wa al-ḥubb al- ʿuḏrī*. Dār al-madā li-ṯ-ṯaqāfa wa n-našr, Siria, (8ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H., p. 13.

[134] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op.cit,* p. 64.

Lingüísticamente hablando se dice que el amor se deriva de esta definición "el amor es como un plato lleno de agua"[135] .الحبّ الأناء الذي يجعل فيه الماء" Y el amor: "es una jarra enorme", y el amor es una jarra grande; dice Ibn Duraid, cuando está lleno de agua"[136],

"الحبّ: الجرة الضخمة، والحبّ: الخابية؛ وقال ابن دريد هو الذي يجعل فيه الماء"

Ibn al-Jaṭīb, ha interpretado la razón de esta derivación, diciendo que: "Porque si está llena (la jarra) de agua ya no cabe en ella (otra cosa, así es como el corazón, si está lleno de amor, que ya no cabe en el) nada más que su amado"[137].

"لأنه إذا امتلئا بالماء لم يسع فيه (غيره، وكذلك القلب إذا امتلأ بالمحبّة لم يسع فيه) غير محبوبه"

También se dice que deriva del término "*Ḥābbāb*" con fāṭḥā encima de la ḥ, esp. burbuja que es el globo de aire que se forma y sale a la superficie por encima del agua cuando llueve, o/y cuando hierve el agua; así mismo le pasa al corazón en estado de ebullición; y los delirios empiezan a flotar como las burbujas, o sea como "*Ḥābbāb*", por el deseo que se sienta hacia el amado.[138] El amor es como un fruto no como una semilla, y eso significa que emana del fondo del corazón, es ahí donde nace el amor, y de ahí viene su nombre, es decir en el fondo del corazón, también podemos llamarlo las entretelas del corazón. al-Azḥarī por su parte, nos define la semilla del amor usando una expresión muy impregnada en la cultura árabe. Cuando se dice que una mujer ha entrado en el corazón de un hombre, en este caso se puede dar por entendido que toda la pasión de este hombre está concentrada en dicha mujer[139].

"حبة القلب هي العلقة السوداء، التي تكون داخل القلب، وهي حماطة القلب أيضا. يقال أصابت فلانة حبة قلب فلان إذا شغف قلبه حبها،..".

---

[135] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p.334.

[136] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 294.

[137] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 335.

[138] *Op.cit.,* p. 334.

[139] *Op.cit.,* pp. 334-335.

Abū ʿAmār dijo que: La semilla del amor está en el medio del corazón, y las entretelas del mismo: y las entretelas son su propia semilla y cuando se dice ha dado en el corazón de alguien significa que la flecha del amor ha alcanzado las propias entretelas del corazón, o sea, el mismo fondo de su corazón. [140]

"حبّة القلب هي العلقة السوداء، التي تكون داخل القلب، وهي حماطة القلب أيضا. يقال أصابت فلانة حبّة قلب فلان إذا شغف قلبه حبها، وقال أبو عمرو: الحبة وسط القلب- ، وحماطة القلب: سواده ، وقولهم أصبت، أي: حبّة قلبه ".

2.5 Clasificación del enamoramiento (*al-Maḥabba*) (المحبّة): tipos y matices

El término árabe "*maḥabba"*, es un maṣdr del verbo *ʾaḥabba* de la raíz (ḥ-b-b), que en castellano puede significar, "amor", "afecto", o "cariño". Pero desde el punto de vista léxico árabe, puede tener más de significados o conceptos semánticos. Según el *Lisān al-ʿarab* لسان العرب se trata de un eufemismo para hacer referencia a la voluntad confirmada del hablante y siempre está condicionada por ella en un momento dado. Es decir, cuando se trata de un deseo temporal siempre va asociada a la voluntad del hablante. Por ejemplo, si alguien dice: "yo quería hacer eso o lo otro, o a mí me gustaría hacer aquello, o yo quise hacer aquello, aquí podemos ver que el factor determinante sigue siendo la voluntad manifestada por el hablante en un momento dado"[141]. Si "*al-maḥabba"*, el amor es fruto de una coincidencia de gustos y de pareceres entre dos personas, pues aquí la voluntad es más firme suele ser duradera y no desaparece salvo por un impedimento muy fuerte que lo cause, de lo contrario, el amor desaparece cuando desparece la causa[142].

[140] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.,* p. 294.

[141] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 338.

[142] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p. 52.

Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb, define el "*maḥabbā"*, como" un sustantivo colectivo de referente a todos los componentes del amor y de la pasión"[143] " اسم جامع لأقسام الحبّ والعشق", y que "tiene muchos significados, la mayoría derivados del nombre de acción del "*maḥabbah*", así mismo, muchas características"[144].

"ذات "معانٍ كثيرة، وكثيرا ما اشتق لفظها من فعل المحبّة، واشتق أيضا من صفاتها"

El mismo autor añade que, la diferencia entre los significados y las características radican en el uso que determina la misma persona enamorada. Y este uso es recíproco, es decir, cuando el enamorado lo usa entonces se le aplica el término "enamorado", y cuando el objetivo de amor es él, o de la pasión, o de un amor excesivo se llama "´aššīqun", que significa, estar enamoradísima la persona, cuando no tiene elección después de ser elegido por el amor, o la persona amada, porque el enamorado es el que solicita y el enamoradísimo es el solicitado "[145]. La pasión es" un adjetivo que se aplica cuando el grado del amor es más alto, es aquel sentimiento que no se puede ocultar. Quizás por este mismo motivo pidió el profeta Moḥammed que fuera siempre oculto[146]. Cuando la persona amada es muy hermosa, y el sentimiento de persona enamorada es completo, la compenetración entre los dos espíritus es fuerte y esto es, pues, el amor buscado y duradero. Puede que falte la belleza en sí misma, pero esto no importa porque para los ojos del enamorado su amado es completo y esto sucede por el poder del amor, el amor hace que la persona ni vea ni oye"[147].

العشق هو "اسم لما فضل عن المقدار سمي حبا، وهو الذي لا يقدر على كتمه، ولذلك شرط الرسول (ص) فيه الكتمان"، ومتى ما كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتمَّ شعور، والمناسبة التي بين الرُّوحين

[143] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 351.

[144] *Op.cit.,* p. 334.

[145] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 350.

[146] *Op.cit.,* p. 340.

[147] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p. 49.

قوية، فذلك الحب اللازم الدائم، وقد يكون الجمال في نفسه ناقصا لكن هو في عين المحب كامل، فتكون قوة محبته بحسب ذلك الجمال عنده، فإن حبَّك للشيء يُعمي ويُصِم ".

La perspectiva literaria establece una diferencia entre distintos tipos de amor como “el amor”, “la adoración” o sea “el amor excesivo”, exagerado. Según la opinión de Ibn al-Jaṭīb, y hablando sobre las categorías del amor dice: "De los términos que se refieren al amor, podemos citar:

al-Ḥawā / Caer enamorado الهوى, *aṣ-Ṣabābah* الصبابة , *at-Tatabul el celibato* التَتَبُّل , *al-ʿAlaq* relación العلاقة , *al-Wūlʿū*ع الولو , *al-Kalāf* الكلف , *aš-Šaġaf, aš-šʿāf* (الشَعَفْ، والشَغَفْ)، *al-ʿIšq/ Adoración* العِشق , *al-Ùlfa / Aficionarse* الأُلفة, *al-Ġarām* الغَرام , *al-Jillā la intimidad* الخِلَّة , *at-Tatayūm* التَتَيُّم, *al-Ūalah* الوَلَه , *al-Tadalūh* التَدَلّه .[148]

En función de los conceptos, hemos dividido los grados del amor según la tabla siguiente:

[148] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.*, p.334.

المحبَّة[149] *AL-MAḤABBA*	
EL AMOR **AMOR CORRESPONDIDO**	**AMOR EXCESIVO** **AMOR NO CORRESPONDIDO**
أ. قسم الهوى *al-Hawā / Caer enamorado* ب. قسم العشق *al-ʿIšq / Adoración* ت. قسم العَلق *al-ʿAlaq* / Atadura ث. قسم الولوع والغرام *al-Wūlūʿ/ Pasión* ج. قسم الألفة *al-Ulfa/ Aficionarse* ح. قسم الحب *al-Ḥubb/ El amor*	أ. قسم الصبابة *al-ṣ-Ṣabābah / Enamoramiento* ب. قسم الكلف *al-Kalaf Amor intenso* ت. قسم الجوى *al-Ŷaūā* Estar embargado de amor, de pasión o de dolor ث. قسم الشَّعَف *aš-Ša ʿaf* Abrasarse de amor, enamorarse perdidamente ج. قسم الشَّغَف *aš-Šaġaf* Enamorarse perdidamente, enloquecer ح. قسم الخِلَّة *al-Jilla* Amor único, amor sincero e íntimo خ. قسم التتبل */at-Tatabul* Estar chiflado د. قسم التتيم *at-Tatayum* Volverse loco de amor, avasallar, esclavizar ذ. قسم الوله *al-Ūalah* / Melancolía, enloquecimiento ر. قسم الدلله *ad-Dallh* / Locura causada por amor ز. قسم الهيام *al-Hiyām* Amor apasionado, La locura de amor

[149] يذكر ابن قيّم الجوزية في كتابه (رَوضةُ المُحبّين ونُزهَةُ المُشتاقِين)، في باب (في أسماء المحبة): " لما كان الفهم لهذا المسمى أشد، وهو بقلوبهم أعلق، كانت أسماؤه لديهم أكثر، وهذه عادتهم في كلِّ ما اشتد الفهم له، أو كَثُر خُطُورهُ على قلوبهم، تعظيما له، أو اهتماما به، أو محبة له... واجتمعت هذه المعاني في الحب فوضعوا له قريبا من ستين اسما وهي: المحبَّة، العلاقة، الهوى، الصَّبوة، الشَّغف، المِقَة، الوَجد، الكَلَف، التَّتيُّم، العِشق، الجوى، الدَّنف، الشَّجو، الشَّوق، الخِلابة، البلابل، التَّباريح، السَّدَم، الغَمَرات، الوَهَل، الشَّجَن، اللاعِج، الاكتئاب، الوصَب، الحُزْن، الكَمَد، الَّلذع، الحُرَق، السَّهد، الأرق، اللَّهف، الحنين، الاستكانة، التَّبالة، اللوعة، الفُتون، الجُنون، اللَّمم، الخَبْلُ، الرَّسيس، الداء المُخامر، الود، الخُلَّة، الخِلم، الغَرام، الهُيام، التَّدليه، الوَلَه، التعبُّد". انظر: (رَوضةُ المُحبّين ونُزهَةُ المُشتاقِين، تأليف الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي المعروف بابن قيّم الجوزية المتوفى سنة 751هـ، خرَّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين، وزارة الثقافة، المملكة الأردنية، عمَّان، 2010، ص13)

2.5.1 El amor correspondido (الحب من طرف واحد)

2.5.1.1 Al-hawā / Caer enamorado الهوى

Uno de los significados en árabe del verbo árabe *al-hawā*, es caerse. Pero también significar, "inclinación del ser humano hacia algo que gusta encaja, o le atrae".[150]

"ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل خلق في الإنسان لضرورة بقائه، فإنه لولا ميله إلى المطعم والمشرب ما أكل ولا شرب، فالهوى مستحثٌّ لها لما يريده".

Esta inclinación es una costumbre que Allāh (Dios) ha otorgado al ser humano porque es necesario para su existencia. Si no fuera por el gusto a la comida y la bebida, pues el hombre no hubiese comido ni bebido nada. También el término *al-hawā***,** con el significado de caerse[151], "مشتق من السقوط", es una derivación del maṣdr árabe "hawīya"[152] o de "al-wqūʿ que también es infinitivo. "مشتق من الهوى، وهو الوقوع", En el Corán (23-1) aparece la misma palabra en el versículo (wā l-n-Naŷm iḏā hawā) {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى} (¡Por el astro cuando desaparece!). También el mismo verbo puede significar la inclinación del corazón y la rapidez de los cambios que se podrían dar durante las fases del enamoramiento[153]. Dichos cambios muchas veces se dan por las circunstancias de la relación entre la pareja, como el viento durante una fase de inestabilidad climatológica. Así mismo, cuando el alma se está perturbada, inestable sufre muchos cambios. El autor de la obra *Lisān al-ʿarab* explica la palabra *al-hawā"***,** la cual se refiere, **"***al-hawā an-Nāfs"*, por la "caída del alma"[154].

---

[150] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 231.

[151] IBN AL-JAṬĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 339.

[152] *Op.cit.,* p. 339.

[153] IBN AL-JAṬĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 338.

[154] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p.372.

"مشتق من السقوط"، وقيل إنه "مشتق من الهوى، وهو الوقوع"، "أما الهوى: فهو مشتق من السقوط، قال الله عزوجلَّ: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى}، أي: سقط جنح للغروب، ومعناه: ميل القلب وسرعة تقلبه لأجل المحبة، كما يسرع الهواء التغير لشدة صفائه ولطافته"، وينهي الجدل صاحب اللسان في قوله: "والهوى، مقصور: هوى النفس".

Más adelante nos el mismo autor lo define desde el punto de vista de la gramática árabe diciendo que se trata de un sustantivo que termina con *alif māqsūrā*[155]. Ibn al-Ŷawzīyya, por su parte define el término *al-hawā* "En cuanto a la palabra *hawā*, es la afición del alma hacia alguien y tiene algo y a su acción: es el enamoramiento de una persona, es decir, cuando una persona quiere o se enamora de otra persona, es como: se quedó ciego, se está quedando ciego, ya se ha quedado ciego"[156] de amor.

"أما الهوى فهو ميل النفس إلى الشيء وفعله: هوي يهوى هَوَى، مثل: عَمِيَ يعمَى عمى"

Es una prueba que evidencia la estrecha relación entre la palabra *ḥawā* y el alma; porque aquí la caída del hombre en el amor de una mujer: algunos han dicho:" el enamorado ya ha caído por estar enamoradísimo"[157]. También se dice, "el hecho de que se llama "*al-hawā"*, aquí significa caer fulminante, porque hace que la persona que está enamorada caiga en el amor fulminantemente"[158]. En el siguiente verso seleccionado del poemario de Ibn Zaydūn, vemos que el poeta relaciona el *ḥāwà*, con el hecho de tener precaución con los intrusos y los vigilantes y la continuidad de la relación amorosa[159]:

وأحذرُ منْ لحظاتِ الرّقيبِ وقدْ يستدامُ الهوى بالحذرْ

[155] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p.372.

[156] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 19.

[157] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 339.

[158] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn.,op.cit.,* p. 23.

[159] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván n Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.64.

Vemos que en el anterior veros que el poeta usa la partícula,"**قد**" , en español quizás, o ya, dando un refuerzo de aspecto verbal, al verbo يستدامُ, en lugar del verbo **يَدوم**, esp. mantenerse, perdurar, continuar, permanecer, como si se quisiera ejercer una presión sobre el alma de la persona para que el amor no solo suceda sino que también perdura. Desde luego, todo esto se queda lejos de la completa fluidez en aquellas situaciones relacionadas con los conceptos de caer enamorado y amar apasionadamente"[160].

"يستخدم ابن زيدون "قد" التي تفيد الشك، والفعل "يستدام" عوضاً عن "يدوم" معطياً للفعل دفعة من عنده، وكأنه بحاجة إلى ضغط كبير على النفس لكي يتم الهوى برأيه، وهذا كّله بعيد تماماً عن الانسيابية في مواقف الهوى والهيام".

Caer enamorado al fin y al cabo es una elección, porque la vista, el pensamiento y estar bajo efectos del amor, es opcional y esto es como embriagarse tomando alcohol. Tomar el alcohol es opcional y lo que genera el hecho de tomarlo es irresistible, y cuando la causa está prohibida, no hay ninguna justificación en hacer uno de los motivos conducentes a provocarla o hacerla. De ello, deducimos que mirar a una persona constantemente y pensando en su belleza, es como beber el alcohol"[161], como dice Ibn Zaydūn[162]:

فَهِمْتُ مَعْنَى الْهَوى مِنْ وَحْيِ طَرْفِكِ لي إنَّ الحِوَارَ لَمَفْهُومٌ مِنَ الْحَوَرِ

"هذا بمنزلة السكر من شرب الخمر، فإن تناول المسكر اختياري وما يتولد عنه السكر اضطراري، فمتى كان السبب محظورا، لم يكن السكران معذورا، ولا ريب أن متابعة النظر واستدامة الفكر بمنزلة شرب المسكر فهو يلام على السبب".

El objetivo de nuestro ejemplo es para demostrar que lo que busca el poeta es el amor bello y absteniéndose del amor ilícito. "En cuanto a aquello que pudiese llamarle la

---

[160] ʾAQDAḤ, Ḥasnā', an-Narŷisīya wa taŷallīyātuhā fī ġazal Ibn Zaydūn. Maŷallat Ŷāmiᶜat Dimašq, Kuliyat al-ādāb wa al-ᶜUlūm al-insānīya, Siria, Tomo 29, '1, 2013 J.C./ 1434 H., p. 147.

[161] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn.,op.cit.,* p. 147.

[162] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.147.

atención, como algunos rasgas físicos de la persona amada, pues en este caso estaríamos hablando de un deseo sexual que a veces suele confundirse con el enamoramiento puro. En todo caso esto no dejaría de ser un asunto personal que ataña aquel que lo busca[163]".

" أما ما يقع من أول وهلة ببعض أعراض الاستحسان الجسدي، واستطراف البصر الذي لا يجاوز الألوان، وهذا سر الشهوة ومعناها عل الحقيقة، فإنما هذا من جهة الشهوة وهي على المجاز تسمى محبَّة لا على التحقيق ".

Ejemplo del amor puro lejos de la búsqueda del placer carnal, es este verso de Ibn Zaydūn que reafirma su visión sensual pura hacia su amada Wallāda. Dicha visión ocupa del alma y mediante el verso, el poeta suplica a su amada que le corresponda a sus sentimientos y que le comparta el placer sensual[164]:

بلْ ما عليكِ وقد محضْتُ لكِ الهوى في أنْ أفوزَ بحظوةِ المسواكِ؟

2.5.1.2 Atadura: العلق

La atadura y el estar atado, es el amor en el que el corazón permanece atado en busca del otro corazón de la persona amada. Es una palabra derivada del infinitivo árabe, at-taʿalluq[165] . En muchas ocasiones este verbo puede significar caer enamorado, esto suele ocurrir al principio, cuando el enamorado está muy compenetrado sentimentalmente hablando con su amada. Por este motivo se dice que la alguien está enamoradísimo y bien atado a su amada. Y en otras ocasiones, una persona puede decir que está atada a ella y a su amor[166].

العلق والعلاقة: هو الحب الملازم للقلب، وهي مشتقّة من التعلـق . والعلق يأخذ معنى الهوى، ويتجانس معه في البداية من حيث إنه يتليه، ويفوقه في الصفات؛ فأما أنه يأخذ معنى الهوى؛ فمن قولهم: "العلق الهوى" ، ومن

[163] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.,* p. 47.

[164] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 97.

[165] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 342.

[166] *Op.cit.,* p. 342, también veáse AL-ÎAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p.22.

قولهم:" علقتها وعلق حبها أي: هويتها" . وإذا كان التعلق بمعنى اللزوم؛ فحري بقولهم: "نظرة من ذي علق" ، تعني لزوم النظر، بل والإمعان فيه حتى يلازم الحب القلب، ومن ذلك سمي العلق" علاقة لتعلق القلب بالمحبوب".

Ahora bien, si estar atado sentimentalmente hablando significa que no puede separarse de su amada, pues de ahí el grado de la atadura a la persona amada y es un grado intenso y más alto que caer enamorado, como dice el poeta Qays ibn Ḏāryīḥ[167]:

وَلَقَد أَرَدتُ الصَبرَ عَنكِ فَعاقَني عَلَقٌ بِقَلبي مِــن هَواكِ قَــديمُ

Y también dice el poeta[168]:

أعــلاقة أم الــوليد بعــدما أفنانُ رأسِكِ كالثَّغام[169] المُخلِسِ

2.5.1.3 Pasión الولوع والغرام

Al-ġarām significa, estar atado o unido a una cosa o a una persona y ser incapaz de deshacerse de él o de ella, y también se dice: hombre endeudado del infinitivo árabe *al-ġurrūm***,** esp. Imponer una multa, y también *ad-Dayn[170]*, esp. Deuda.

"الحبّ اللازم، يقال: رجلٌ مُغرمٌ بالحبِّ، أي: قد لزمه الحبّ، وأصل المادة من اللزوم، ومنه قولهم: رجلٌ مُغرَمٌ من الغُرْم أو الدَين".

El término *al-Wlwa´,* esp. Codiciar, desear, pues en aquí significa cuando una persona desea con ansiedad a otra persona y es incapaz de estar lejos de ella...etc.[171]

---

[167] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p.22.

[168] *Op.cit.,* p.18.

[169] الثَّغام: نبت يكون في الجبل، يبيَّض إذا يبس، ويشبَّه به الشيب. المُخلِس: الذي خالط سواده البياض.

[170] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 346.

[171] *Op.cit.,* p. 346.

"الولوع والغرام "هو الذي لازم صاحبه فلا يفارقه فهما بمعنى واحد، أغرم بالشيء أي أولع به".

Tanto *al-ġūrrūm,* como *al-Wlwa´* son dos niveles que superan el grado de *Al´alāq, esp. atadura* dado su alto nivel en la insistencia y el deseo que se tiene hacia una persona amada para asegurar que no hay separación. Esto inherente no señala la repetición de la consideración que demuestra el amor del corazón, sino el enamorado se va detrás de su amada y le sigue sol y sombra. Siempre está pendiente de su amada, de lo que dice, lo que hace, y lo que quiere…etc.[172]

"ما يجعل الولوع والغرام مقدارين يفوقان مقدار العلق؛ أنهما يتصفان بالإلحاح في الملازمة والحرص على عدم وقوع الفراق، وهذه الملازمة ليست بمعنى تكرار النظر الذي يثبت الحبّ في القلب، كما هو في العلق، إنما هي بمعنى المصاحبة ولوعا في حل وارتحال، وحركات وسكنات المحبوب..".

2.5.1.4 Intimidad الألفة

Este término deriva del infinitivo árabe **أَلِفَ**, de la raíz ألف (ʾalafa) esp. amistad íntima, compañía, afinidad. Aquí se trata de un nexo de unión entre dos personas o más, causado por la atracción de las tendencias psicológicas, tales como la defensa de los lazos de amistad y de la intimidad de ambos.

يقال: أَلِفته إلفًا، وألفته: أنِسْت به ولزمته وأحببته، "أما الألفة فهي أول مقام من مقامات الحب، عدت في أسبابه. وهي الممازحة ويستدعيها الأنس باستقراء محاسن المحبوب".

Cuando una persona está enamorada se siente agusto con la presencia de la otra persona porque el lazo que les une es un sentimiento dulce y agradable basado en el cariño y el amor recíprocos. Es la primera fase en el amor cuando dos personan después de compartir una serie de caracteres, estos ayudan a cortar la distancia entre ambas. El autor de *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn,* Ibn Qayyim al- Ŷawzīyya, en su obra nos dice que es "la primera fase de la relación amorosa que por una serie de razones puede surgir el amor más tarde, es cuando el amado trata de examinar las cualidades de la persona que pretende establecer una relación con ella"[173]. Y una vez terminada la exploración, pues entramos en la siguiente fase del enamoramiento.

[172] AẔ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op.cit.*, p. 28-29.

[173] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.*, p. 348.

Entonces se trata de descubrir las características de la persona amada, como su forma de ser, el comportamiento, los rasgos psicológicos, etc. Una vez concluido este proceso y si la persona ve que hay muchas coincidencias compartidas entre ambas, y puntos de encuentro además de las formas de pensamiento son casi iguales, si la circunstancia lo permite, pues se inicia una relación de amor en todos los sentidos.

2.5.1.5 Amor الحبّ

La historia de la literatura árabe, nos confirma que el amor y los relatos que están relacionados con él cobran una fuerte presencia en el ser de hombre árabe. Además de estar consagrado el amor en todos los géneros de la literatura árabe, tanto en la prosa como en la poesía. Sobre todo en las famosas poesías célebres por ser unas composiciones de la Arabia Preislámica las mu´allaqat, que fueron muy famosas en la época preislámica.

Como ya hemos dicho anteriormente el término ḥubb, según *Ibn al-Jaṭīb,* derivado de "ḥubb que quiere decir en árabe es la jarra grande o recipiente de agua"[174], " الحبّ الأناء الذي يجعل فيه الماء". Pues, *el amor, entonces* o el *ḥubb***:** es la jarra grande o *al-Jabīyā,* que es una enorme jarra de barro para conservar el agua y que podría ser adecuada para otros fines ». Ibn Durāiyd dic es *el amor* el que llena la jarra de agua.[175].

"والحبّ: الجرة الضخمة، والحبّ: الخابية؛ وقال ابن دريد هو الذي يجعل فيه الماء"

Por su parte, Ibn al-Jaṭīb, como ya hemos dicho más arriba, intenta aclarar la relación que tiene el amor con una jarra de agua apuntando que : "si llenas la jarra de agua, pues ya no cabe en ella otra persona y así es el corazón cuando está ocupado por el amor de una persona ya no cabe otra"[176].

فسَّر ابن الخطيب سبب هذا الاشتقاق فقال: "لأنه إذا امتلأ بالماء لم يسع فيه (غيره، وكذلك القلب إذا امتلأ بالمحبة لم يسع فيه) غير محبوبه" .

---

[174] *Op.cit.,* p. 334.

[175] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 295.

[176] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 334.

El autor Aḥmad ʿAttā citando el autor Ibn Al-Jaṭīb dice que el término *Ḥubb***,** es derivado del término "*Ḥābbāb*" con fāṭḥā encima de la ḥ, que es el globo de aire que se forma y sale a la superficie por encima del agua cuando la lluvia, o/y cuando hierva el agua; así mismo le pasa al corazón en un estado de ebullición, y los delirios empiezan a flotar como las burbujas"[177].

قيل أيضا أن الحبَّ اشتق من الحباب بفتح (الحاء) وهو ما يعلو الماء عند المطر، وعند الغليان؛ لأن القلب (يغلي) ويهتاج ويطفو عليه مثل الحباب، شوقا إلى من يحبه.

En otro lugar de la obra el mismo autor nos describe este estado de ebullición y la revolución del corazón y el estado de nervios por el encuentro con la persona amada diciendo que: "Se trata de mucho sufrimiento cuando uno no quiere separarse de la amada y estar ahí como si estuviera pegado con ella"[178].

قيل: مشتق من اللزوم والثبات، ومنه أحب البعير إذا برك فلم يَقُم

Aquí lo que quiere decir el autor "aquel que ama y su corazón no deja de mencionar a su amada, sobre todo si ya está muy enamorado y ha caído en las redes del amor y no puede librarse de ellas"[179].

"لأن المحبّ لا يرح بقلبه عن ذكر المحبوب، بعد أن وقع في المحبّة، ولا يقدر على الانفكاك"

También dicen que el término del *Ḥubb***,** derivado de *حَبَب الأسنان* (*ḥabab al-asnān*), es decir, la finura y blancura de los dientes, porque así es como tiene que ser el corazón de la persona que ama, también dice que la derivación viene del infinitivo árabe *maḥabba*, que es el brote de una planta[180].

قيل إن الحب مشتق من حبب الأسنان، وهو بياض التي بها الصفاء، وسميت بذلك لما يستلزم قلب المحب من الصفاء واللألاء- ، وقيل إن اشتقاقه هو من المحبة، وهو برز النبات.

---

[177] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 335.

[178] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 15.

[179] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 334.

[180] *Op.cit.,* p.336.

En vista de lo anterior, decimos que si el amor como el fruto no sirve como una semilla, es derecho de ser derivada de la perla del corazón, en la que el amor surge, y toma su nombre de ella.

2.5.2 AMOR NO CORRESPONDIDO (الحب من طرف واحد)

2.5.2.1 Adoración, exageración العشق

العشق "فَرْط الحب، وقد عشِقَها عِشقا مثل علم عِلما وَعَشَقًا.. ورجل عشيق، أي: كثير العشق"

El término **عَشَق** deriva del infinitivo árabe ع**َشِقَ,** es cuando una persona exagera con su relación amorosa traspasando los límites de lo verdadero, natural, ordinario, justo o conveniente. Ahora bien, hemos dicho antes que el *al-ḥawā* o caer enamorado es la primera fase dentro del amor correspondido, pues *al-'Išq* es el inicio de la enfermedad psicológica dentro del amor no correspondido. Ibn Qayyim nos define este término así; "La adoración es una codicia que se genera en el corazón, la cual se mueve y crece, y mientras va cobrando fuerza, más exigente y más nervioso se pone la persona que lo padece"[181].

"العشق طمعٌ يتولَّد في القلب ويتحرك وينمي، ثم يتربى ويجتمع إليه مواد من الحرص، وكما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج والتمادي في الطمع والحرص على الطلب".

Algunos médicos dicen que "la adoración es una mezcla de algunos elementos como resultado de las coincidencias y compenetración de gustos y costumbres en dos personas durante una relación. Como cuando se mezclan dos aguas de modo que sería casi imposible separarlas. En algunos casos uno de ellos exagera en manifestar sus sentimientos llegando a los sufrimientos y a enfermar sin darse cuenta"[182].

"العشقُ امتزاجٌ بالرُّوح لما بينهما من التناسب والتشاكل، فإذا امتزج الماء بالماء امتنع تخليص بعضه من بعض، لذلك تبلغ المحبة بين الشخصين حتى يتألم أحدهما بتألم الآخر، ويسقم بسقمه وهو لا يشعر".

[181] *Op.cit.,* p.99.

[182] *Op.cit.,* p.54.

El abandono del ser querido causó la exageración en el amor y este tipo de relación amorosa que está colgada en el aire se convierte en una enfermedad hipocondríaca, de modo que los médicos deciden curarla"[183].

"إن سمة الهجر التي نتج عنها الإفراط في الحب، جعلت من قسم العشق مرضا، عدَّه الأطباء من الأمراض النفسانية وقرروا علاجه"

Algunos filósofos opinan que este grado de amor es como una codicia que nace en el corazón, la cual se mueve y crece muy rápido, por ello casi la mayoría de los médicos creen que se trata de una enfermedad psicológica como la melancolía"[184], y provocada por la probación y el pensamiento psicológico, y causa física es vapor pésimo ascendente en el cerebro"[185].

Cuando se preguntó Abū al-ʿAbbās ibn Yāḥà, sobre el amor y la adoración y cuál de ellos es el mejor, contestó: El amor (الحب); porque la adoración (عبادة) es excesivo, y se llama **عاشِقاً**, el que exagera mucho con su amor, porque se marchita como **العَشْقة,** es decir, la hiedra cuando la cortan[186].

"سُئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن الحب والعشق: أيهما أحمد. فقال: الحب؛ لأن العشق فيه إفراط، وسمي عاشقا لأنه يذبل كما تذبل العشقة إذا قطعت".

Generalmente no hay acuerdo sobre el amor ciego si es forzado fuera del control humano o no. Algunos opinan que es forzado porque es como el agua fría para una persona sedienta, y la comida para un hambriento. Algunos dicen: Si dependiera de mí,

---

[183] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 341.

[184]. الماليخوليا أو الفلسفة السوداوية أو المزاج السوداوي: مرض من الأمراض العقلية، يتميز بالانطواء والشعور بالدونية، واحتقار الذات، والقلق، والرغبة في الانتحار. وذكره ابن الجوزي بلفظ (الماليخوليا)، في معرض كلامه عن ادعاءات الصوفية في الكشف و الاطلاع على الغيبيات، والماليوخوليا مرض الصرع كما في كتاب ابن سينا في الطب. (مرض الماليخوليا ، ملتقى أهل الحديث: http://www.ahlalhdeeth.com).

[185] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 341.

[186] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 252.

no habría hecho sufrir a un amante, porque los pecados de los amantes tienen que existir"[187]. A los médicos les han preguntado sobre el amor excesivo, o sea la adoración, y dicen: Le sucede a una persona no por elección propia, ni es buscada por esa persona, la mayoría de las personas no encuentran ningún placer, pero cuando les carece a las personas es como las enfermedades destruidas, como dice el poeta[188]:

تَــوَلّع بــالعشق حــتى عَشِقْ فـلما استقلَّ بـــه لـــم يُطِــقْ

Tomar el alcohol es opcional y lo que genera el hecho de tomarlo es irresistible, y cuando la causa está prohibida, no hay ninguna justificación en hacer uno de los motivos conducentes a provocarla o hacerla. De ello, deducimos que mirar a una persona constantemente y pensando en su belleza, es como beber el alcohol[189] :

وما الناسُ إلا العاشقون ذوو الهوى ولا خير فيمن لا يُحِبُّ ويَعْشَقُ

"هذا بمنزلة السكر من شُرب الخمر، فإن تناول المسكر اختياري وما يتولد عنه السكر اضطراري، فمتى كان السبب واقعا باختياره لم يكن معذورا"

Y dijo el poeta al-Aḥuāṣ[190] :

إذَا أَنْتَ لَمْ تَعْشَقْ وَلَمْ تَدْرِ مَا الهَوَى فَكُنْ حَجَراً مِنْ يَابِسِ الصَّخْرِ جَلْمَدَا

---

[187] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p. 103.

[188] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p.,103.

[189] *Op.cit.,* p. 125.

[190] *Op.cit.,* p. 126.

الأحوص: عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم بن ثابت الأنصاري، شاعر إسلامي من شعراء العصر الأموي، توفي في دمشق سنة 723 م، لقب بالأحوص لضيق في عينه.

En conclusiones, se puede decir que la adoración o el amor excesivo tienen más grado que el propio amor, además es distinto del mismo, por lo tanto no se confúndelo con el amor. El poeta al-Mutanabbī nos demuestra mediante los siguientes versos los grados entre el amor y la adoración[191] :

لعَيْنَيْكِ مـــا يَلقَى الفُؤادُ وَمَـــــا لَـقي	وَلِلحُبِّ مالَم يَبقَ مِنّي وَما بَقي
وَمـــا كُـــنتُ مِمَّن يَدخُلُ العِشقُ قَلبَهُ	وَلَكِنَّ مَن يُبصِر جُفونَكِ يَعشَقِ

2.5.2.2 Enamoramiento الصبابة

Aṣ-ṣabāba, es como *al-'Išq* y en *aṣ-Ṣiḥāḥ fī l-luġa"*, el término está definido como, "es la finura y el calor del anhelo, se dice que: "*rayŷulun ṣābun, 'aššiqun, mušštāqun*" [192], un hombre enamorado, apasionado, nostálgico, seducido y fantaseado. También, se dice que este es más fino que este: es decir, su anhelo es más fino. Así mismo se le dice a una persona cuando está enamorada usando la forma pasiva *ṣābībtā* con una *kasrah* debajo de la primera. Por el enamoramiento y para el amor se crearon la tierra y los cielos, y sobre el amor y por el amor se crearon también las criaturas, y por amor se mueve el universo"[193].

الصَبَابَة في (الصحاح في اللغة) بمعنى العشق، وجاء في الصحاح في اللغة: هي رقة الشوق وحرارته، يقال: رجل صَبٌّ عاشقٌ مشتاق، ويقال هذا أَصَبُّ من هذا، أي: أرقُّ شوقاً. وقد صبِبتَ يا رجلُ بالكسر"" فبالمحبة وللمحبة وُجدت الأرض والسموات، وعليها فُطرت المخلوقات، ولها تحركت الأفلاك الدائرات".

Dice Ibn al-ʿArābī, intentando explicar el sentido de la palabra *ṣabā* es el hombre enamorado cuando su anhelo (pasión) es muy intenso y exagerado. Tratando de

[191] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī, op.cit.*, pp. 278-279.

[192] IBN AL-JAṬṬĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.*, p. 341.

[193] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.*, p. 19.

conjugar el infinitivo de esta palabra con los pronombres masculinos y femeninos, se da cuenta que un plural masculino y femenino sano[194].

عن ابن الأعرابي: صَبَّ الرجل إذا عَشِقَ يَصَبُّ صَبابة، ورجل صَبٌّ، ورجلان صَبَّان، ورجال صَبُّون، وامرأَتان صَبَّتان، ونساء صَبَّات؛ فالصبابة إذن بمعنى العشق، وهذا ما يجعلها تتمثل معانيه وتتصف بأحواله، فهي تتخذ معنى الشوق؛ وقيل رقته وحرارته، ومن ذلك قولهم: الصب العاشق المشتاق".

En conclusiones, *aṣ-Ṣabāba*, tiene un sentido parecido al de "adoración", o sucumbir ante el amor, y que se caracteriza por sus las mismas condiciones del *al-ʾIšq*, porque los dos términos tiene el significado de "anhelo" y hace referencia a su delicadeza y su calidez[195]. A demás hay algunos dicen: el anhelado el que ama con intensidad es el más nostálgico[196] según los veros de al-Mutanabbī[197]:

جَهدُ الصَبابَة أَن تَكونَ كَما أُرى عَينٌ مُسَهَّدَةٌ وَقَلبٌ يَخفِقُ

[194] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 518.

[195] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.*, p.24.

[196] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.*, p.342; AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.*, p. 24.

[197] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*, (2ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H., p.46.

الصبابة: رقة الشوق. الجَهد: المشقة، والصبابة. مسهَّدة : مصابة بالأرق. معنى البيت: غاية الشوق أن تكون بهذه الحال التي أنا فيها، أي بلوغ أقصى درجات المعاناة في الهوى.

2.5.2.3 Al-kalaf, amor intenso y sufrido الكَلَف

"الكَلَف من أسماء الحب، يقال: كَلِفتُ بهذا الأمر، أي: أُولعت به فأنا كَلِفٌ به، وأصل اللفظة من الكُلْفة والمشقَّة، يقال: كَلَّفَه تكليفا إذا أمره بما يشُقُّ" ، والكلف هو شدة الحب الذي لا يقدر صاحبه على التصبر إلا بتكلف، يقال: كيفت بهذا الأمر، أي: أولعت به"

Al-*kalaf*, es otra acepción del amor, en árabe se dice *kalaf Ibn kalaf al-ȧmar,* quiere decir que, me siento atrapado intensamente por este asunto. El origen del término viene del infinitivo árabe *al-Kalaf*, y *al-mašaqa*, ambos pueden significar, "dificultoso", "desentrañado". También se dice: "Cuando alguien se encuentra con un asunto que le entraña bastante dificultad, y complicación". De ahí que *al-Kalaf*, es la intensidad del amor en la que la persona no puede tener la paciencia con facilidad porque cuesta mucho mantener la calma y la serenidad[199]. Aquí descubrimos que *al-kalaf* es un grado más allá del amor por la intensidad que tiene y desde luego este no puede ser considerado como amor correspondido, puesto que esta con el abandono por ser amor no correspondido[200]. Aquí descubrimos que *Al-kalaf*, es más alto que el amor; debido a que es grave, no pertenece al amor, puesto que se asocia con el abandono. Ya que desde nuestro punto de vista este un nivel más alto que *aṣ-ṣabāba* y *al-'išq* juntos porque entre la ocultación y la delicadeza el enamorado se encuentra entre dos fuegos que le abrasan sin piedad. Por un lado el fuego de la ocultación de los sentimientos y por otro el fuego de la nostalgia. "Cuando se le pregunta a la persona enamorada sobre su estado de ánimo, nos contesta abatido, triste, quejándose del fuego de un amor que le abrasa debido a su intensidad, melancolía y a su nostalgia. Como vemos en el siguiente ejemplo:

فتعلمي أن قد كَلِفْتُ بكم ثم افعلي ما شئتِ عن عِلْم[198]

[198] ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. *26*

[199] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p.20.

[200] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 343.

2.5.2.4 Estar embargado de amor, de pasión o de dolor الجوى

الجَـوَى في معاجم اللغة في مادة (جَوِيَ): فلانٌ جَوِيَ جَوًى: مرِضَ صدرُه، وجَوِيَ اشتدَّ وَجْدُهُ من عِشْق أَو حزن.

En los diccionarios árabes que hemos consultado, encontramos el término *al-Ŷawā***,** que deriva del término *ŷawāy***,** en la frase fūlān *ŷāwāy ŷāwāh***, جَوِيَ, جَوِى,** quiere decir que su pecho está enfermo de amor. Y *ŷāwāh* **جَوِي**, significa que se intensifico su amor por exceso o por tristeza. El siguiente verso de la poetisa árabe, nos sirve como ejemplo[201]:

إنَّ الـــبـكاءَ هــوَ الشفا ءُ من الجوى بينَ الجوانِح

Y también lo vemos en el verso del poeta[202] :

هل من جوى الفرقة من واق أم هل لداء الحبّ من راق

Así mismo en el este vero del poeta al-Buḥturī:

إذا العَينُ رَاحتْ وَهيَ عَينٌ على الجَوَى فَلَيْسَ بسرٍّ ما تُسِرُّ الأضَالِعُ

Podemos decir que, a causa de este grado del amor no correspondido, se han acumulado todas las enfermedades psicológicas, ya que se trata de una patología que impide el comer[203] de tal manera que la persona enamorada va perdiendo paulatinamente todo aquello que le ayude a subsistir, como por ejemplo el comer, el beber, además de que su salud va deteriorándose mientras es va buscando el olvido.

[201] IBN MANẒŪR, ha mencionado este verso, la parte de: جَوِيَ, جَوِى

[202] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 348.

[203] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 158.

2.5.2.5 Abrasarse de amor, enamorarse perdidamente الشغف

El término **الشَعَفْ**, cuyo verbo es (**ش ع ف**). Sus derivaciones son las siguientes: **شَعَفَهُ الحُبّ**, y **يَشعِفُهُ**, con fāṭḥāh encima de la **ع**, y **شَعَفًا**, pero esta vez con dos fāṭḥāh, con el significado de le abrasó el corazón y también dijo se lo enfermó. Por lo tanto, *al-Šāʿāf*, es el abrasamiento del enamorado mezclado con un placer que es encuentra el mismo, es lo mismo que la angustia y la una persona desolada, agobiada. Como lo describe el autor de la obra *at-tāŷ* "**شَعَفَهُ الحُبّ**, quiere decir le quemó y el abrasó su corazón. **الشَعَفْ** es un dolor desgarrador y un ardor que atacan a las venas del corazón. Como evidencia de ello decimos que **شعفة** el corazón la parte superior de éste donde están colgadas las venas. Y cuando se dice que **شَعَفَ**, por fulan, significa que el grado del amor y la pasión que se siente por esta persona ocupan las posiciones más altas de su corazón. Es como se suele decir: que es lo máximo en sentimientos y amor en su corazón.

كلمة الشَعَفْ في معاجم اللغة في مادة (ش ع ف): شَعَفَهُ الْحُبُّ يَشْعَفُهُ بِفَتْحِ الْعَيْنِ فِيهِمَا(شَعَفًا) بِفَتْحَتَيْنِ: أَحْرَقَ قَلْبَهُ وَقِيلَ أَمْرَضَهُ، وعليه فإن الشعف (بالعين المهملة) هو إحراق المحب مع لذة يجدها المحب، ومثله اللوعة واللاعج والبلبال. قال صاحب التاج: شعفه الحب أحرق قلبه. والظاهر أن الشعف هو حرقة وألم يعلوان نياط القلب بدليل أن شعفة القلب هي رأسه عند معلق النياط، ومعنى شغف بفلان إذا ارتفع حبه إلى أعلى المواضع من قلبه.

Al-ḥasan al-Baṣrī[204], nos ofrece su propia lectura del término que nos ocupa, seleccionando un versículo del Corán como ejemplo, [205](**قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا**), y cambia el término por (**شَعَفها حبّا**), por el ʿayn almūḥmālāh. Algunos dicen (**شعفت بها**), es decir, su amor es en su grado máximo, o sea, la arropó por su amor[206]. Aquí podemos decir que el **شَعَفَ**, abarca todo el corazón como objetivo, tanto su exterior como su interior. Por ello algunos dicen que cuando una persona alcanza este grado de amor llega a

[204] الحسن بن أبي الحسن الأنصاري، أصله من ميسان، عمل كاتبا في خراسان في عهد معاوية بن أبي سفيان وسكن بعد ذلك البصرة، وبها عرف بالحسن البصري. وردت ترجمته في الكثير من المصادر العربية، أهمها سير أعلام النبلاء. (انظر ترجمته: http://islamstory.com، تاريخ الدخول 18/07/1438 H J.C 15 /04/ 2017)

[205] Sūra Yūsūf, versículo 30.

[206] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.* p. 178.

enfermarse por culpa de este amor[207], además se le abrasa el corazón llegando después a la desilusión final.

قرأ الحسن البصري قول الله تعالى:**{قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا}**، بالعين المهملة فقال: (شعفها حبا)، وهو من قولهم شعفت بها كأنه ذهب كل مذهب، وقيل بطنها حبا.

Así pues, entre la ocultación de los sentimientos, la privación, la nostalgia, el sufrimiento y la ocupación del corazón; concluimos diciendo que al ***الشَعَفْ***, será la primera manifestación de una enfermedad orgánica, como se constata en el verso del poeta Imru' al-Qays en el siguiente verso[208]:

لِتَقْتُلَني وقد شَعَفْتُ فُؤادَها شَعَفَ المَهْنُوءةَ الرجـــلُ الطَّالي

O como dice el poeta Kaʿab ibn Zuhayr ibn abī Sulmā en su verso[209]:

أنَّـــى ألمَّ بك الخيالُ يطيفُ ومَطَافُهُ لـــك ذِكْرة وشُـــعُوفُ

2.5.2.6 Enamorarse perdidamente de, enloquecer الشغف

Aš-šaġāf según los lexicográficos árabes es un sustantivo derivado del verbo trilítero (**شَ غَ فَ**), y la palabra (**الَّشغَافُ**) con fāṭḥā, significa pericardio. En árabe cuando se dice que, una persona **(شَغَفُهُ الحُبْ)**, quiere decir que el amor llegó a la envoltura de su corazón. Ahora bien, si **الشَعَفْ** significa abrasarse de amor y llegar incluso a padecer enfermedades a causa de ello como ya vimos más arriba. Con **الشَغَف**, la persona sufre otra clase de enfermedad llegando a alcanzar todas las membranas de todo el corazón y

---

[207] *Op.cit.* p. 178.

[208] *Op.cit.*, p. 178.

معنى البيت: أَحْرَقْتُ فؤادَها بِحبي، فَفُؤَادُهَا طَائِرٌ مِنْ لَذَّةِ الهِناء لأَن الْمَهْنُوءَةَ تَجِدُ للهِناء لَذَّةً مَعَ حُرْقة.

[209]أنى: كلمة استفهامية في اللغة العربية بمعنى: كيف، أو من أين، وألمَّ: أي: نزل للزيارة، والخيال: ما يراه النائم، وطاف به الخيال: أقبل عليه وطاف حوله، بمعنى: أن طيفه هو سبب التذكُّر، ووصول الحب لشغاف القلب.

su envoltura completa[210]. El **الَّشغَفُ** como término aparece en el Corán, en *Surat Yūsuf* (Azora de José). La reproducimos textualmente en árabe:

"وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ".

الشغف في معاجم اللغة في مادة (ش غ ف)، والشَّغَافُ (بالفتح) غلاف القلب، وهي شَحْمَةٌ تكونُ لِباساً لِلْقَلْبِ، يقال شَغَفَهُ الحب أي بلغ شغافه، وشغاف القلب جلدة دونه، وهي الغشاء المحتوي على القلب، وإذا كان الشغف بمعنى استعلاء الحرقة والمرض أو استبطانها سويداء القلب؛ فإن الشغف داء ينتشر في شغاف القلب كله، إذا اعتبرنا الشغاف: غلاف القلب أو غشاءه، وفي قوله تعالى:{وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً}.

Como hemos mencionado anteriormente, mediante la lectura de *al-Ḥasan al-Baṣrī,* el famoso intérprete coránico ʿAbd Allāḥ ibn al-ʿbbāss, ha interpretado esta palabra **الشَغَف** en la expresión, **شَغَفَهَا حُبًّا** diciendo "su amor se penetró debajo de las envolturas de su corazón", también se ha dicho que la frase significa que, el amor recubrió todo el corazón. Asimismo, en otro sitio leemos, su amor alcanzó sus envolturas, y en otro relato el mismo Ibn al-ʿAbbās, interpreta, que el amor entró debajo de las membranas de su corazón.

قرأ الحسن البصري الآية السابقة (بالعين المهملة)، وفسَّرها عبدالله بن العباس حبر الأمة وترجمانها قائلا: قد شغفها حبا، قال: دخل حبه تحت شغافها، وقيل غشى الحب قلبها، وقيل أصاب شغافها. واتفقت القراءات والآراء في معنى الشغف على أن الشغاف يقال لحجاب القلب وسمي الداء شغافا باسم شغاف القلب، وهي شحمة تكون لباسا للقلب.

Como acabamos de ver hay varias opiniones e interpretaciones del término **الَّشغَفُ,** pero se desprende que todas están de acuerdo acerca de su significado que es "la envoltura del corazón"[211]. Así que cuando la enfermedad llega a esta parte del corazón del enamorado, seguramente esa persona se enferma del corazón y por consiguiente ello repercute en su salud. De hecho hay una enfermedad que se llama endocarditis es una enfermedad que se produce como resultado de la inflamación del endocardio, es decir,

[210] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 177.

[211] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 177.

un proceso inflamatorio localizado en el revestimiento interno de las cámaras y válvulas (bien sea nativas o protésicas) cardíacas. [212] Aunque nada tiene que ver con *aš-Ša ġaf.*

Hemos centrado en aclarar el significado de esta palabra **الشغف** o la pasión, puesto que es uno de los niveles más altos de amor. Se trata de una enfermedad difícil de curar y que se propaga por todo el corazón, mientras que el segundo a veces ataca la superficie unas veces y otras el interior.

2.5.2.7 Amor único, amor sincero e íntimo الخلة

El significado de *al-Jīlā,* es la relación de amistad o de amor que penetra a través del corazón y luego se convierte en el núcleo del mismo. El sustantivo es *jalīl*, significa amigo sincero, fiel e íntimo. En doctrina islámica hay dos personas que reciben este calificativo, Ibrahīm y Muḥammad. En el Corán el nombre de Ibrāḥīm, se menciona cuando Allāh (Dios) lo escoge como *jalīl,* es decir, amigo sincero y fiel:

"وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا"

الخُلَّة هي "توحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحد حبُّه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة، وبهذا اختص بها في العالم الخليلان إبراهيم ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم، كما قال الله تعالى:"وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا"..

Al-jilā, es una categoría de relación cuando una persona considera a la otra persona o un ser único, y cuya fidelidad nunca se llega a cuestionar. Allāh (Dios) quiso examinar esa lealtad del profeta Ibrāḥīm, ordenándole a sacrificar su hijo.

لمَّا كانت الخُلة مرتبة لا تقبل المشاركة امتحن الله سبحانه إبراهيم الخليل بذبح ولده لما أخذ شعبةً من قلبه، فأراد الله أن يخلص تلك الشعبة له ولا تكون لغيره، فامتحنه بذح ولده، والمراد ذبحه من قلبه، لا ذبحة بالمُدية.

Así quiso Allāh (Dios) que demostrase su amistad de fidelidad hacía él[213]. También *al-jilān,* es cuando penetra el amor en todas las del cuerpo, y en este caso la persona amada

[212] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 177.

[213] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p. 33-34.

se llama *jālīlan,* es decir, *maḥbūbān* que, significa amado, sustantivo derivado del *ḥubb,* o sea el amor"[214]. Como veremos en el siguiente verso:

وَإِنَّ افْتِقَادِي وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لا يَدُومَ حَبِيبُ

En otra sūra del Corán, hemos localizado otra palabra relacionada con *al-jilla,* cuando Allāh (Dios) dice:{**الْأَخِلَّاء يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ**} [215]

Por otra parte, un ḥādīṯ dice:

"لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلا لاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلا"، والحديث الآخر: "الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ، فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ"[216]

الخلة "أن يتخلل الحب جميع الأعضاء واللحم والدم، وسمي المحبوب خليلا، أي: محبوبا"· ومن ذلك قول الله تعالى:{**الْأَخِلَّاء يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ**}، وفيها حديث الرسول (ﷺ):" **لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلا لاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلا"، والحديث الآخر: "الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ، فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ"**.

Cuando la relación entre una mujer y un hombre sea más sólida e íntima en este caso la mujer se podría llamar *jālīlā*[217], es decir, amiga íntima y podría ser amante. También el término *jālīlā*, podría significar esposa como queda reflejado por poetisa Laīlā al-Ajīalīya en los siguientes versos, dedicados a su amado.

وذِي حاجَةٍ قَلْنا لَهُ لا تَبُحْ بها فَلَيْسَ إليها ما حَيِيتَ سَبِيلُ[218]

---

[214] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 344.

[215] Sūrāh alzūġrūf, versículo 57.

[216] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 217.

[217] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 218.

[218] AL-ᶜAṬĪYYA, Jalīl Ibrāhīm. Taḥqīq. *Diván Laīlā al-Ajīalīya*. Dār al-ŷumhūrīya, Bagdad, Irak, 1967 J.C./ 1386 H., pp. 95-96.

لَنا صاحِبٌ لا يَنْبَغي أَنْ نَخُونَهُ وَأَنْـتَ لأُخْرى فارِغٌ وحَليلُ[219]

2.5.2.8 Estar chiflado التبل

At-Tabālah, **التبالة,** es un sustantivo derivado de la raíz tabala *al-Ŷuḥāry* dice, *tābālāḥum aldāḥr wā ʿa tābālāḥum Ĭḍā afnāḥum*"[220], es decir, estar destruido. Y *at-tbāl,* también es destrucción o agotamiento, podría referirse a una enfermedad amorosa. Por ejemplo, se dice en árabe *rāŷūl mātbūl, tātbālāḥū alḥubb*, es decir, un hombre agotado porque el amor lo enfermó, lo agotó, lo destruyó[221]. Como hemos mencionado antes, lo mismo se ha aplicado en el caso de la mujer cuando ella es la causante. Es decir, por culpa de su amor, el corazón del hombre está destrozado. Digamos que es una especie de una enfermedad transitoria, que a veces podría tener doble sintomatología.

التبالة "من تَبَله إذا أفناه، قال الجوهري: تَبلهم الدهر وأتبلهم إذا أفناهم" ، والتَّبْل أَن يُسْقِم الهوى الإنسان، يقال: رجل مَتْبُولٌ، تبله الحب أي أسقمه، وأفسده وقطعه، والتبل القطع.

El autor del libro *Lisān a-lʿArab*, dice, "*, tātbālāḥū alḥubb wā ātbālūḥūh,* quieres decir el amor le enfermó y le pudrió[222].

يقول صاحب اللسان: وتَبَلهُ الحُبُّ وأَتْبَلَهُ، أي: أسقمَه وأفسَده ، وتبلت المرأة فؤاد الرجل تبلا: كأنما أصابته بتبل..

ليلى الأخيلية: ليلى بنت عبد الله بن الرحال بن شداد بن كعب الأخيلية من بني عقيل (توفيت حوالي عام 704م)، شاعرة عربية عُرفت بجمالها، وقوة شخصيتها، وفصاحتها، عاصرت صدر الإسلام والعصر الأموي.

[219]قصة الأبيات: دخلت ليلى الأخيلية على عبد الملك بن مروان فقال لها : أقسمت عليك هل كان بينك وبين توبة شيء؟ قالت : لا والذي قبض روحه وهو على روحي قادر ما كان بيننا شيء أنه قدم من بعض أسفاره فأتيته فسلمت عليه فغمز يدي فظننت أن قد خضع لبعض الأمر ، فأنشأت أقول: وذي حاجة قلنا له لا تبح بها ... وليس إليها ما حييت سبيل ... لنا صاحب لا ينبغي أن نخونه ... وأنت لأخرى صاحب وحليل. (حيدرة، سعيد، ليلى الأخيلية وعفة المرأة العربية: http://saeedabdullabinhydra.blogspot.com)

[220] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p. 30.

[221] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 345.

[222] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p. 76.

Lo mismo que le pasa al corazón del hombre por الشغف (la pasión), le pasa también cuando la mujer de la que está enamorado le deja sin que él quiera separarse de ella. O sea, se queda el hombre totalmente destrozado Cuando se trata de una enfermedad transitoria, a veces podría tener doble funcionamiento. Porque entre *aš-Šaġaf* que se ha definido como enamorarse perdidamente de, o enloquecer, y *al-Ŷāwā*, que es estar embargado de amor, de pasión o de dolor estos dos grados del amor son como un eslabón entre el una patología psicológica y física, el verso que citamos a continuación del poeta Qays ibn Ḏuraīḥ[223]: refleja esta situación de manera explícita.

بانَتْ سُعادُ فَقَلبي اليومَ مَتْبولُ وإنك اليوم بعد الحي مخبول

O en el verso de Kaʿab ibn Zuhayr ibn abī Sulmā de qaṣidat *al- Būrdāh*[224]:

بانَتْ سُعادُ فَقَلْبي اليَوْمَ مَتْبولُ مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفَـــدْ مَكْبولُ

En ejemplos anteriores, se puede observar que ambos poetas han relacionado la locura con *at-tābāl*; término *jūbūl* significa en este contexto genios, pues cuando se dice que alguien, quiere decir que está persona tiene una enfermedad causada por los genios. Y se da por supuesto que su juicio ya está perdido. Cuando se dice que un hombre está *jībēl*, significa un hombre está loco o chiflado, y aquí se trata de una especie de locura y de la corrupción de la mente.

Intentando aclarar las acepciones at-tābāl, Ibn Manẓūr dice que puede tener el significado de *destruir*, *estar loco, estar chiflado*, etc. *at-tābāl* puede afectar el corazón fuertemente hasta causar una de las enfermedades más difíciles de curar. Algunos dicen: *tābālāḥū tābālān*, que significa perder la cabeza[225]. Por lo tanto, se podría decir que *altābāl*, es poner fin a la corrupción del cuerpo y el comienzo de la corrupción de la mente y el predominio de la pasión y la persistencia del amor al juicio de la persona. Ello puede llevar a varias enfermedades amorosas que causan daños físicos y morales tremendos.

[223] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 346.

[224] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 346.

[225] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* pp.76, 94.

2.5.2.9 Volverse loco de amor, dejarse avasallar, esclavizar التتيم

El término *at-Tataum*, significa ser humillado por amor, o volverse loco por culpa del amor. *At-tataum,* es un estado en el que podría encontrarse una persona bajo el dominio completo del amor, y corre riesgo de perder su sano juicio. El poeta Kā´āb ibn Zuḥayr, menciona el término en su verso, cuando dice: **مُتَيَّم إِثْرها لم يُفْدَ مَكْبولُ**

El verso, habla de un corazón que, al ver la amada, se convierte en esclavo y es humillado[226], porque este amor le domina. Se trata de una categoría muy elevada del amor, además es el grado más alto y más sincero del amor excesivo. También es el primer paso que conduce hacia la locura.

التَّيْمُ أَن يَسْتَعْبده الهَوَى وقد تامَه، ومنه تَيْمُ الله وهو ذَهابُ العقل من الهَوى، ورجل مُتَيَّم، وقيل التَّيم ذهاب العقل وفساده، وفي قصيدة كعب: مُتَيَّم إِثْرها لم يُفْدَ مَكْبولُ، أَي: مُعَبَّد مُذَلَّل وتيَّمَه الحبُّ إِذا اسْتولى عليه، وتَيَّمَهُ الحُبُّ، أي عَبَّدَهُ وذلَّله، فهو مُتَيَّمٌ. وفصل ابن القيم قسم التتيم وقسم التعبد في قوله: "وأما التعبد فهو غاية الحب وغاية الذل...، ولا تصلح هذه المرتبة لأحد غير الله عز وجل."

Tal vez alguien pregunta, ¿cómo puede ser un grado de amor sincero el mismo que conduce a la pérdida de la cabeza de la persona enamorada? Pues como respuesta podemos decir que, según la tradición la categoría *at-Tatāīum,* que la persona que le sufre, vive aislada como aquellas personas ascéticas y místicas. La persona que puede calificarse de este atributo ve todo el esplendor reducido en la diosa amada. Entonces se trata de un amor que se basa en la humillación, donde la persona enamorada no le da vergüenza las cosas insignificantes y a vergonzantes que hace por el amor de su querida. Por el contrario, estas personas consideran su humillación[227] como estar en la gloría, según el poeta[228]:

ألا يــا عــباد الله قــلبي مــتــيم بــأحسن مــن صلى وأقبحهم فعلا

---

[226] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 345.

[227] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 282.

[228] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p. 345.345.

Y como ha dicho al-Mutanabbī[229]:

تَذَلَّلْ لَها وَاخضَع عَلى القُربِ وَالنَوى فَما عاشِقٌ مَن لا يَذِلُّ وَيَخضَعُ

También se ha dicho que "**التيم**, esclaviza al enamorado"[230], y de que "**التيم**, lleva a la persona amada a que pierda la cabeza"[231].

"وقيل: "التيم أن يستعبده الهوى" ، وقيل: "التيم ذهاب العقل وفساده"

De todos estos significados y de los anteriores podemos concluir diciendo que la esclavitud de los excesivamente enamorados es forzada porque si tuvieran que elegir, optarían por otra alternativa. El permanecer en esta situación significa la confusión del corazón, la esclavitud del alma, y corrupción. El autor Ibn Qayyim al-Ŷawzīyya, desde el principio, estableció la distinción entre lo que es avasallamiento y volverse loco de amor dice: "En cuanto al avasallamiento es lo máximo en el amor y en la humillación,…, y esta categoría no es válida para nadie salvo que Allāh (Dios), y Allāh (Dios) no perdona a aquel que es politeísta en su práctica religiosa, Allāh (Dios) perdonará todo y cuando quiera excepto eso"[232].

2.5.2.10 Melancolía, enloquecimiento الوله

El término significa, "tristeza", "desconcierto", "aturdimiento". También puede referirse al trastorno y la perturbación causados por la intensidad del amor y de la emoción. En el diccionario de Mūjjtār aṣ-Ṣiḥāḥ, el término *al-Wālāḥ*, está documentado como ((و ل هـ, cuyo significado es el siguiente, "**الوَلهُ**, *al-Wālāḥ* es la ausencia o la pérdida de la razón

[229] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī.,* p. 45.

[230] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʕrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p.345.

[231] *Op.cit.,* p.345.

[232] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 52.

por tristeza y por amor[233]. Reproducimos el uso del término en el siguiente verso del poeta *al-ʿAššā* cuando descubre una vaca a la que las bestias devoraron sus crías:

فأقبلتْ والِهاً ثَكْلى على عَجَلٍ كُلٌّ دهاها وكُلٌّ عندها اجتَمعا

En otra fuente consultada sobre el significado del término, *Aṣ-Ṣiḥāḥ fī l-luġa*, "*al-Wālāḥ*, es la pérdida de la razón y el aturdimiento causados por una profunda tristeza por temor a perder la persona amada.[234]

الوله في معاجم اللغة بمعنى الحزن، وقيل هو ذهاب العقل والتحير من شدّة الوجد أَو الحزن أَو الخوف، والوَلَهُ ذهاب العقل لفِقْدانِ الحبيب وَلهَ يَلِه، وفي مختار الصحاح جاءت مادة (و ل ه) بمعنى: "الوَلهُ: ذهابُ العقل، والتحيُّرُ من شدة الوجد، ورجلٌ والِهٌ، وامرأةٌ والِهٌ ووالِهَةٌ"، و"الوله: الحزن، قيل: هو ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد أو الحزن أو الخوف. والوله ذهاب العقل لفقدان الحبيب".

2.5.2.11 Locura, tristeza causada por amor الدله

Se trata de un término que se aproxima en su significado al anterior porque también significa la pérdida del juicio por amor[235]. En este caso el enamorado es una persona que padece una tremenda tristeza que le conduce a volverse loco por un amor exagerado. La diferencia es que en este caso esta clase de amor no es exclusiva de dos personas enamoradas; podría ser el amor de una madre hacia su hijo y el miedo de esta a perderlo. También el término es aplicable a la persona que no se acuerda de lo que hace y de lo que le hacen. Una persona despistada, es una persona desorientado, distraída, que no se entera de lo que pasa a su alrededor [236]. Todos estos matices semánticos nos permiten afirmar que el grado de *ad-Dalah* es más alto que el de *al-Walah*, y el estado

[233] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p.347.

[234] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p. 248.

[235] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p., 35.

[236] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* pp. 488-489.

de la persona que padece el primero es más que el de persona que padece el segundo. Así el del estado de la persona que sufre las consecuencias de *ad-Dalah*, suele ser el de una persona con el corazón roto, inmerso en la tristeza, con una alma muy débil y muy sensible que se afecta mucho a la hora de pensar en los recuerdos que tiene con su amada[237].

الدَّلْه بمعنى الوله؛ "ففي الصحاح: والتَدْليهُ: ذهاب العقل من الهوى، يقال: دَلَّهَهُ الحبُّ، أي: حيره وأدهشه، ودَلِهَ هو يَدْلَه" ، والدَّلْهُ والدَّلَهُ: ذهابُ الفُؤاد من هَمٍّ أَو نحوه كما يَدْلَهُ عقل الإنسان من عشق أَو غيره، وقد دَلَّهَهُ الهَمُّ أَو العِشْقُ فتَدَلَّه، والمرأَةُ تَدَلَّهُ على ولدها إِذا فَقَدَتْه.

2.5.2.12. La locura de amor, amor apasionado الهيام

Al-hiām es sustantivo derivado del verbo *hāma*. El término significa la locura de amor[238], y el participio *ḥāīm*, se atribuye a una persona indecisa[239] y *haīm alhīum*, es ir sobre la faz de la predominancia del amor y de la misma fantasía[240]. Decía el autor de, *at-Tāŷ*, se va por la faz por el amor excesivo y de otras cosas[241]. El sustantivo es *al-ḥuīām,* y al hombre se le llama *ḥāymān,* se trata de un hombre que es poeta que está muy enamorado, melancólico, perdido en el desierto reclamando el amor de una mujer[242]. En el Corán aparece el término en forma de verbo: {**أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ**}[243]

---

[237] *Op.cit.* p.489

[238] IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p.348.

[239] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p.

626, IBN AL-JATĪB, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf., op.cit.,* p 347.

[240] *Op.cit.,* p 347.

[241] *Op.cit.,* p 346.

[242] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn., op.cit.,* p.35.

[243] Sūra Alššū´ara, versículo 22.

الهُيَامُ "الجُنون من العشق" ، و"الهائم: المتحير" ، و"الهيام الهُيُومُ وهُوَ أنْ يَذْهَبَ عَلَى وَجْهِهِ لِغَلَبَةِ الهَوَى عَلَيهِ ومِنْهُ رَجُل هَائِم. فقد قال صاحب التاج: هامَ على وَجْهِه يَهِيمُ هَيْماً وهَيَماناً ذهبَ من العِشْقِ وغيره" ، وهو أيضا" الذاهبُ على وجهه عِشْقاً". والاسم الهُيامُ، ورجل هَيْمانُ: مُحِبٌّ شديدُ الوَجْدِ، والهَيْمُ مصدرُ هامَ يَهِيم هَيْماً وهَيَماناً إذا أَحَبَّ المرأَةَ، والهُيَّامُ: العُشّاقُ، وقلبٌ مُسْتهامٌ أَي هائمٌ، والهَيْمُ: هَيَمانُ العاشق والشاعرِ إذا خلال في الصحراء" ، ويقول الله عز وجل في سورة الشعراء:{**أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ**}.

Por otra parte, "*Al-ḥuīām* también puede significar la intensidad de la sed"[244], como está mencionado en el siguiente versículo:[245] {**فَشَارِبُونَ شُرْب الْهِيم**}

Pero lo que más llama a la atención es que el término combina y aúna la soledad del amante y la del poeta. Tal vez el verso que citaremos a continuación, que es del poeta Qāys ibn al-Mulawwaḥ, sirva de ejemplo, al que le decían "El loco por perder la mente por la intensidad de su pasión"[246], porque era muy apasionado en su amor y perdió la cabeza como consecuencia de ello. Este golpe de amor tan fuerte le iba afectando con el paso del tiempo. Salía vistiendo ropa sucia y rota y no se acordaba de nadie nada más que su amada Lāīlā,

"المجنون لذهاب عقله بشدة عشقه"، وقد "تمادى به الأمر، حتى ذهب عقله، وهام مع الوحش، فكان لا يلبس ثوبا غلا خرقة، ولا يعقل شيئا إلا تذكر له ليلى، فإذا ذكرت له ثاب وتحدث عنها لا يسقط حرفا"·

Y sobre *al-Ḥuīām*, citamos el siguiente verso de al-Mutanabbī[247]:

هَامَ الفُؤادُ بِأَعْـرَابيَّةٍ سَكَنَتْ بَيْتَاً مِن القَلْبِ لَـــمْ تَـــمدْ لَـــهُ طُنُبا

---

[244] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* pp. 626-627.

[245] Sūra Alwāqīʻah, versículo 55.

[246] AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qatība (m 276 H. /889 J.C.), *aš-Šiʕr wa aš-šuʕara'.* Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-mʿārif, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./ 1385 H., p467.

[247] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p., 114.

Y de Ibn Zaydūn citamos este verso sacado de su famoso poema llamada *la qaṣida nūnīya*[248]:

غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا بِأنْ نَغَصَّ فَقالَ الدهر آمـــــينَا

2.6 Formas de distinción entre la galantería *al-ġazal, al-nasīb* y *at-tāšbīb* (الغزل، النسيب، التشبيب) la introducción erótica de la casida (*al-nasīb*) y la composición de versos galantes.

Las introducciones poéticas amorosas preislámicas son las más antiguas de las composiciones de la literatura árabe, "y nuestras lecturas a las diferentes colecciones y poemarios de los poetas preislámicos nos ponen frente a este hecho evidente que es el siguiente:" A saber, que gran parte de la poesía preislámica, que llegó a nosotros pertenece casi exclusivamente *al-ġazal*, que vamos a llamar poesía amorosa árabe"[249].

Por su parte Naŷīb al-Bahbītī, nos ha resumido las tres características de estas introducciones poéticas preislámica la del amor ʿudri (puro o virtoso) y la taṣrīhī (declarativa) en las tres corrientes principales, la poesía ʿudri o de amor puro o platónico, en dos corrientes, mientras que solo hay una corriente para la poesía taṣrīhī (declarativa). El mismo autor dice: "La primera corriente se compone de esos poemas que se compone para describir las ruinas de los campamentos de la amada después de que esta los abandonara. A continuación, el llanto o lamento de un grupo de personas montando en sus camellos. Este tipo de poesía suele estar impregnada de un tono melancólico a veces elevado y otras veces se va suavizando para adquirir cierta

[248] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.9.

[249] FAYṢAL, Šukrī, *Taṭawwur al-Ġazal bayna al-Ŷāhilīya wa al-Islam*. Matbaʿat Ŷāmiʿat Damasco, Siria, (2ª ed.), 1964 J.C./ 1383 H., p. 19.

levedad.[250] La poesía preislámica nos confirma esta tendencia sobre todo con al-Murraqquš al-Ȧkbar, en los siguientes versos[251]:

أَمِنْ آلِ أَسماءَ الطَّلُولُ الدَّوارِسُ	يُـــخَطِّـــطَ فيها الطَّيْرُ، قَفْـــرٌ بَسَابِسُ[252]
ذَكَرْتُ بها أَسماءَ لَـــوْ أَنْ وَلْيَهَا	قَرِيـــبٌ ولكـــنْ حَبَسَـتْنِي الحَوابِسُ
ومَـــنْـــزِلِ ضَنْكٍ لا أُرِيدُ مَبِيتَهُ	كـــأني بـــهِ مِـــن شِدَّةِ الـــرَّوْعِ آنِسُ[253]

O en estos otros versos del mismo autor:

هـــلْ تعْرِفُ الدَّارَ عَفا رَسْمُها	إلاّ الأثَـافِيَّ ومَبْنى الخِيَـمْ[254]
أَعْـرِفُها داراً لأَسْماءَ فـــالـــد	دَمْعُ عَلى الخَدَّيْنِ سَحٌّ سَجَمْ[255]

---

[250] AL-BAHBĪTĪ, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-ši ʕr al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯālit al-ḥiŷrī*. Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1970 J.C./ 1390 H., p.147.

[251] AḌ-ḌIHABĪ, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Ya'lā ibn Sālim (m 168 H. /784 J.C.), *al-Mufaḍlayāt*. Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Aḥmad, wa ʿAbd as-Salām Hārūn, Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (10ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H., p. 224-225.

[252] (المُرقِّشُ الأكبر): أحد الشعراء العرب، عاش في العصر الجاهلي، اسمه هو ربيعة بن سعد بن مالك بن ضبيعة، لم تذكر كتب المؤرخين العرب تاريخ مولده، في حين أشار ابن قتيبة إلى تاريخ وفاته نحو 552م، وعشيقته أسماء بنت عوف بن مالك، وسمي بالمُرقِّشُ لقوله: (رقش في ظهر الأديم قلم)، وتعدُّ قصة حبه لأسماء من أكثر قصص العشاق إثارة في الأدب الجاهلي، حين مات حزنا عليها. وقد وقف الشاعر على طلول محبوبته أسماء الدوارس ينعي وحشة المكان. وقد أصبحت قفراً تأوي إليها الطير، فتهيج الذكرى في نفسه. (الطلول): ما شخص من آثار الدار، (البسابس): القفر الخالية، كالسباسب.

AL-HUWWĀS, ʿ*Abd al-Ḥaq, Asmā' Marqiš: http://www.ah-hawas.net, Fecha de consulta*: 3/8/2014 J.C./ 06/10/1435 H.

[253](الضنك): الضيق والشدة. (معنى البيت): قد أنست بهذا المنزل لما نزلت به، من شدة ما بي من الروع، وإن كان ضيقا ليس بموضع نزول.

[254]يرى الشاعر أنه لم يتبقى من ديار المحبوبة من ربوع محبوبته إلا الأثافي، وهي ثلاثة أحجار توضع فوقها القدر فهي سوداء من آثار النار، يقولون: ثالثة الأثافي، (الخيم): جمع خيمة ولا تكون خيمة إلا من شجر فإذا كانت من صوف أو شعر فهو بيت.

أَمْسَتْ خَــلاءً بـــعدَ سُكَّــانِها مُـقْفِرَةً ما إنْ بها مِـنْ إرَمْ

Ṭaḥa Ḥusayn, en su obra *Ḥadīt al-ʿarbi'ā'* (*حديث الأربعاء*) divide la poesía amorosa árabe en tres bloques, "La poesía amorosa árabe de los Omeyas, que se divide en tres secciones de forma independiente: uno es la poesía amorosa de los llamados *Cudriyūn*, es decir los compositores de poesías de amor platónico, los que cantan poesías de este tipo de amor platónico honesto, y el segundo tipo de la poesía amorosa los llamados los *ibahiyūn*, es decir, la poesía erótica, quienes cantaron de amor y sus prácticas placeres, y la tercera es la poesía amorosa normal, que es una pura continuación de la poesía amorosa más común entre los poetas preislámicos" [256].

Hemos notado que entre los investigadores existe una confusión a la hora de hablar sobre conceptos tales como, *al-ġazal الغزل , al-nāsīb النسيب y at-tāšbīb, التشبيب* según los diccionarios árabes consultados por nosotros, entre dichos conceptos hay una semejanza semántica. Porque el primero es un sustantivo significa "poesía amorosa", como hemos dicho antes. Mientras que el segundo es un sustantivo cuyo verbo árabe es *šabbaba*, **شبَّبَ شبَّبَ بـ /, se** trata de componer versos amorosos mencionando las bellezas femeninas. En cuanto al tercero, también es un sustantivo derivado del verbo árabe **نَسَبَ,** el cual significa poéticamente hablando, النَّسِيبُ (في الشِّعْر): الرَّقيقُ منه المُتَغَزَّل به في النِّسَاء, es decir, los versos de amor que son finos delicados y que se emplean para expresar el amor hacia una mujer.

Ahora bien, después de esa introducción vamos a plantear la pregunta siguiente: ¿A caso se trata de un solo significado de los tres conceptos? Veamos lo opinan los especialistas.

El autor ʿAlī Ŷaūād, dice que los científicos o los sabios de la poesía "han clasificado al-nasīb, como una subclase de las categorías de la poesía, otros lo han llamado *at-*

---

[255] لم يميز الشاعر أطلال محبوبته ومكان الخيام المنقولة إلا بآثار الأوتاد، ودموعه تسح وفاء. (السح): الصب، (السجم): السائل. (أسماء): أسماء بنت عوف بن ضبيعة.

[256] ḤUSAYN, Ṭaḥa, *Ḥadīt al-ʿarbi'ā'*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1960 J.C./ 1379 H., p. 239.

Tāšbīb, mientras otros, han determinado *al-ġazal*, como una clase de la poesía y han incluido *al-ġazal*, dentro del mismo"[257].

Por su parte, los lingüistas girando a estas palabras, con el fin de definir cada palabra el uno al otro, cada término de los tres conceptos que vamos a resumir ahora.

En *Lisān al-ʿarab*, hemos encontrado los términos documentados en una frase como, "*šabbaba bel mārrá: qālā fīḥā alġāzāl wa al-nasīb"*[258], que quiere decir *el poeta mencionó a la mujer con versos finos de amor*. También se dice en árabe "*nasībā fi alnissá: šššābābā bīḥūn fi alšš ʿir wā tāġāzāl"*[259].

في لسان العرب: "شبب بالمرأة: قال فيها الغزل والنسيب"، و"نسب بالنساء: شبب بهن في الشعر وتغزل" والغزل عنده هو "حديث الفتيان و الفتيات".

Así mismo *al-ġazal* es "el relato de los chicos y las chicas"[260], Por lo tanto, hallamos ʿAntara ibn Šaddād combina la descripción fisiológica del cuerpo de la mujer y el lado emocional, en los siguientes versos:[261]

رمـــتِ الفؤاد مليـحةٌ عــذراءُ بسهــامِ لــحــظٍ مــا لــهــنَّ دواء
مَـرَّتْ أوَانَ العِيدِ بَيْنَ نَـوَاهِــدٍ مِــثْلِ الشَّمُــوسِ لِحــــاظَهُنَّ ظِبَاءُ

---

[257] ʿALĪ, Ŷaūād, *al-Mufaṣṣal fī tārīj al-ʿarab qabla l-islām*. Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, 1980 J.C./ 1400 H., p. 143.

[258] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.,* pp. 46-47. *šššābābā, ġāzāl*.

[259] *Op.cit.,* p. 47.

[260] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.*,p.47

[261] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ diván ʿAntara*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H., pp.7-8.

عنترة بن شداد: هو عنترة بن عمرو بن شداد بن معاوية العبسي، أحد شعراء المعلقات في الشعر العربي، عاش خلال الفترة (525 م - 608م).

فاغتالني سقمِى الّذي في باطني أخـفـيـتـــهُ فـــأذاعـــــهُ الإخفـاءُ
خطرتْ فقلتُ قضيبُ بانٍ حركت أعْــطَـافَــهُ بَـعْـدَ الجَـنُوبِ صَبَاءُ

Por su parte al-Ŷāḥīẓ, opina que tanto *al-ġāzal* como *at-Tāšbīb*, son términos sinónimos, y así lo menciona en su libro titulado, رسالة العشق والنساء, y en el resto de sus epístolas "En cuanto al canto conmovedor, melodioso la poesía, esto pertenece a la mujer, que son las que tienen que cantar los poemas cuyos versos describen el amor (*al-ʿišq*), son aquellas mujeres que han sido objeto de estas poesías en que los hombres hablan de sus propias bellezas femeninas"[262].

" أما الغناء المطرب في الشعر الغزل فإنما ذلك من حقوق النساء، وإنما ينبغي أن تغنى بأشعار الغزل والتشبيب والعشق والصبابة النساء اللواتي فيهن نطقت الأشعار، وبهن شبب الرجال".

En cuanto a Ibn Manẓūr, destaca el factor lingüístico de *al-ġazal* y *at-tāšbīb*; como rasgo diferenciador entre estos dos conceptos. "*tāġāzzul*, que significa *componer versos sobre la belleza femenina*, *al-ġazal* es la conversación de los niños y niñas, es y la diversión con las mujeres y componer versos amorosos con ellas: conversar con ellas e insinuarse.[263].

Y sobre *al-nasīb*, y su definición, Qūdāmah ibn Ŷaʿfar, en su obra, *Critica de la poesía* (نقد الشعر), ha intentado definirlo "Que *al-nasīb*, o el anhelo, es cuando el poeta menciona la creación de las mujeres y sus modales, y las maneras del amor y de su comportamiento con ellas"[264] إن النسيب ذكر الشاعر خلق النساء وأخلاقهن وتصرّف أحوال الهوى به معهن".".

[262] AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Bahr, *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*. Dār an-nahḍa al-ḥadīṯa, Beirut, Líbano, 1972 J.C./ 1392 H., p. 165.

[263] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.* p. 492.

[264] AL-BAGDADĪ, Abū al-Faraŷ Qadāmah ibn Ŷaʿfar ibn Zayyād (m 337 H./948 J.C.), *Naqd aš-šiʕr*. Taḥqīq, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Jafāŷī, Maktabāt al-kuliyat al-azharīya, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H.p. 123.

Y luego añade que "*al-nasīb* completo es cuando debe cumplir su objetivo, es aquel que en él se abundan las evidencias de perecer de amor apasionado y tener el corazón ardiendo, donde las pruebas de la existencia de un amor excesivo, son la melancolía, y la angustia más de que lo que hay este el de ternura, firmeza y la humillación en lugar del orgullo y del amor propio, es en su conjunto todo aquello que aúna la discreción y la perservancia con la debilitación y la blandura, si *al-nasīb*, cumple con todo esto, pues este será el objetivo se habrá conseguido."[265]

"يجب أن يكون النسيب الذي يتم به الغرض هو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك في الصبابة وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة وما كان فيه من التصابي والرقة أكثر مما يكون فيه من الخشن والجلادة، ومن الخشوع والذلة، أكثر مما يكون فيه من الإباء والعز، وأن يكون جماع الأمر ما ضادّ التحفظ والعزيمة ووافق الانحلال والرخاوة فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض ".

Sobre los temas que deben ser incluidos en el *al-nasīb*, o el anhelo según la comprensión del autor, "Puede que el anhelo incluya temas como el deseo y el hecho de recordar a los seres queridos, y mencionar las promesas de los amigos con la imagen las ráfagas del viento, y el resplandor de los relámpagos y las palomas clamoreadas, y los jinetes nómadas y las ruinas de las viviendas efímeras y los restos desvanecidos"[266].

Más adelante el mismo autor nos describe cómo tiene que ser el poeta de preciso a la hora de hablar sobre los conceptos de *al-nasīb*, y *at-tāšbīb*, "El buen poeta es el que describe solamente lo que puede ver y saber, ya sea algo que tenga relación con el presente o con el pasado, o algo que él ha encontrado"[267].

"المُحْسِن من الشعراء فيه هو الذي يصف من أحوال ما يجده ما يعلم به كل ذي وجد حاضر أو داثر انه يجد أو قد وجد مثله حتى يكون للشاعر فضيلة الشعر".

[265] *Op.cit.*, p. 124.

[266] AL-BAGDADĪ, Abū al-Faraŷ Qadāmah ibn Ŷaʿfar, *Naqd aš-ši ʕr., op.cit.*, p. 124.

[267] BAGDADĪ, Abū al-Faraŷ Qadāmah ibn Ŷaʿfar, *Naqd aš-ši ʕr., op.cit.*, p. 126.

Pero en libro de *Tāŷ al-ʿaros*, su autor dice que *an-nasīb, at-tašbīb y, al-ġazal* todos tienen el mismo significado, ya que considera a que, *al-ġazal* son los dichos y los hechos concurridos entre la amada y el amado. En cuanto *at-tašbīb*, se trata de hablar de la persona amada y mencionar sus rasgos, sin embargo, *an-nāsīb*, hace referencia a los tres elementos a la vez, es decir, el amado, la amada y todo lo que ocurre entre ellos. Ya que *at-tāšbīb,* está dentro del *al-nasīb*, y éste menciona *al-ġazal*[268].

El poeta Abū Tammām, en su obra الحماسة bajo el título de *al-nasīb*, incluye *al-ġazal* y *at-tāšbīb*, y no dedica a cada de ellos un apartado. Asimismo, en su poemas y cantos elegidos para este propósito incluye todos los significados que están relacionados con el amor y la relación entre la mujer y el hombre, lo cual quiere decir que *al-nasīb, at-tāšbīb* y *al-ġazal* todos significan lo mismo para este poeta.[269]

Por su parte el autor, Muḥammad ibn Sallām al-Ŷumaḥī, ha agrupado los tres conceptos en uno. Cuando habla sobre ʿUbayd Allāḥ ibn Qāys ibn al-Rūqāyāt, dice "Era *al-ġazal,* es la poesía de ʿUmar ibn abī Rabīʿa, la tiene más contenido amorosa que la suya. ʿUmar confesaba su *al-ġazal* en público, pero no satirizaba ni elogia, mientras ʿUbayd Allāḥ, hacía referencia y no confesaba"[270].
"كان غزلاً، وأغزل من شعره شعر عمر بن أبي ربيعة، وكان عمر يصرّح بالغزل، ولا يهجو ولا يمدح وكان عبيد الله ينسب ولا يصرح".

[268] AZ-ZABĪDĪ, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥusaynī (m 1205 H./1790 J.C.), *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Taḥqīq. ʿAlī Širī, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1994 J.C./ 1414 H. *al-ġāzal.*

[269] AL-MARZŪQĪ, Abū ʿAlī Aḥmad ibn Muḥammad (m 421 H./ 1030 J.C.), *Šarh diwān al-Ḥamāsa*. Taḥqīq, Aḥmad Amīn, wa ʿAbd as-Salām Hārūn, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H., p. 755.

[270] AL-ŶUMAḤĪ, Muḥammad ibn Sallām (m 232 H./ 846 J.C.), *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šuʿarā'*. Taḥqīq. Maḥmūd Muḥammad Šākir, Dār al-Madanī, Yada, Arabia Saudí, 1980 J.C./ 1400 H., p. 648.

Este autor hablando de Kuṯīr y az-Zah, dice que este utiliza bastante *al-tāšbīb*, es decir, -destaca los rasgos físicos de su amada- pero *Ŷāmīl* le superaba, y todos aquellos que usaban *al-nāsīb*, eran de los que participaban en ello".[271]

"وكان لكثير في التشبيب نصيب وافر وجميل مقدم عليه، وعلى أصحاب النسيب جميعا في النسيب"

Y en *Lisān al-ʿArab*, el concepto *tāšbīb aš-šʾir*: significa suavizar y hacer más fino a su comienzo la mención a las mujeres; es igual que avivar el fuego poco a poco para hacerlo más intenso. *Wa šāšbābā bel maráh: qāl bīḥa al-ġazal wa al-nāsīb; wa ḥuwa yāšīb bīḥā áy yānsīb bīḥā. Wa alnāsīb bīl nissa*"[272].

Hemos visto cuántas acepciones derivan del término *ġazal* y como los especialistas lo conciben desde distintos puntos de vista en su análisis lingüístico. En lo que coinciden todas sus opiniones es en situar en un solo marco centrado en demostrar la belleza femenina y enamorarse de todas las imágenes poéticas.

Y todavía tenemos que añadir la diferencia entre el amor y los versos amorosos árabes. Hemos de reconocer "que el amor es como cocer a fuego lento sentimientos que el ser humano vive en su interior hacia aquella persona que le enamora pues la poesía amorosa no es nada más que una herramienta que solamente expresa los sentimientos y sensaciones y mientras que el amor es un sentimiento y los versos amorosos son el reflejo de este sentimiento, pues sería lógico que este sentido fuese anticipado a la expresión para que la poesía amorosa árabe se considerase como un arte de expresión que siguiera al amor y este es el fenómeno de lo expresado"[273].

La mujer representa un doble espacio para el poeta a lo largo de la historia. Por un lado, la considera icono para la vida y la muerte; y la alegría y la tristeza por el otro. También

---

[271] *Op.cit.,* p. 545.

[272] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.* p. 481.

[273] DIYĀB, ʿAlī, *al-Ġazal al-Andalusī fī l-qarni al-jāmis al-hiŷrī (11 J.C.): Ibn Zaydūn wa al-muʿtamid ibn ʿAbbād namūdaŷan*. Mu'assasat aš-šabība li-l-ʿi'lām, Damasco, Siria, (2ª ed.), 1994 J.C./ 1414 H., p.136.

ella es la imagen de la belleza y la finura de los sentimientos. Pero asimismo puede ser el símbolo de la malicia, la astucia, la artimaña y un largo etcétera de todo lo malo que está relacionado con su personalidad[274]. La mujer se convirtió un importante elemento para la belleza radiante y en símbolo de la feminidad y la fertilidad, después de que su imagen universal rodeara al poeta para formar un ejemplo imaginativo mediante un eslabón que une entre las imágenes de la naturaleza y el cuerpo femenino como portador de la belleza absoluta[275]. Más tarde el poeta encontró en la mujer como una criatura imprescindible para completar su vida, su entidad y su esencia. En su sentir dentro de su esencia expresado en forma de un poema. No hay entre los seres humanos nadie que no haya tenido un encuentro con la mujer a lo largo de su vida. Siendo ella la que saca de su aislamiento y haciendo que su intención cambie del yo (ego) hacia el (tu)[276].

La mujer ha ocupado toda la intención de los poetas a lo largo de los tiempos, de modo que le ha retratado mejor que han podido. Sobre ella escribieron cuentos y novelas de lo más ingenioso que podían dibujar sus plumas en sus cuadros más artísticos. Independientemente de si la poesía es fruto de una experiencia personal o resultado de la imaginación, el poeta siempre trata de expresar fielmente las sensaciones y los sentimientos hacia la mujer, como dice Schspear: Un satélite de su luz se ilumina el hombre, que sin ella el hombre permanece en la oscuridad[277].

"المرأة كوكبٌ يَستنيرُ به الرّجُلُ، ومِنْ غيرِها يَبيتُ الرّجلُ في الظّلام"

[274] MUJTĀR, Malās, *Dalālāt l-ašyā' fī š-ši ʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ: al-Bardūnī namūdaŷān*. Iṣdārāt dā'irat aṯ-ṯaqāfa wa al-iʿlam, Sharjah, (1ª ed.), 2000 J.C./ 1420 H., p.62.

[275] MAḤMŪD, Muḥammad Ḥusayn, *Ši ʕriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-'Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-ši ʕr haḏayni al-ʿaṣrayn*. Dār maŷdalāwī li-n-našr wa at-tawzīʿ, ʿAmán, Jordania, (1ª ed.), 2014., p.72.

[276] ʿABD AL-ḤĀFIẐ, Ṣalāḥ, *az-zamān wa al-makān wa aṯāruhumā fī ḥayāt aš-šā ʕr al-ŷāhilī wa ši ʕrihi: Dirāsa naqdīya wa naṣṣīya*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1983 J.C./ 1403 H., p. 295.

[277] RIḌWĀN, Āmāl, a*l-Mar'a Kawkab yastanīr Bihi ar-raŷul*. 4/4/2010, http://www.diwanalarab.com, *Fecha de consulta*: 11/2/2014 J.C./ 10/04/1435 H.

Cuando hablamos de la mujer y de su presencia en la literatura en general, y en la poesía en particular, estamos hablando de una presencia contradictoria para un poeta u otro. Porque la mujer para algunos es como una imagen sagrada, y como un objeto sexual para otros. “El poeta árabe no solo era consciente de la existencia material de la mujer, sino también percibe una presencia espiritual que representa un valor muy alto en la vida poética del poeta”[278]. De ahí parte el tema de nuestra investigación: La imagen de la mujer en la poesía amorosa árabe: al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn como modelo. En nuestro trabajo estudiamos la imagen de la mujer mediante dos épocas literarias contemporáneas. Cada una de ellas estaba bajo la influencia de los cambios sociales que provocaron toda una revolución literaria y científica, Que son la era Abasí y la era Andalusí. En ambas la mujer tuvo una posición que sintonizaba con la evolución de la sociedad abasí y la andalusí. Que por motivos relacionados con las limitaciones de la investigación, hemos optado por seleccionar los dos poetas.

[278] MAḤMŪD, Muḥammad, *Šiʿriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-’Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʿr haḏayni al-ʿaṣrayn*., *op. cit.*, p. 53.

3. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA PREISLÁMICA, LA ÉPOCA DE LOS INICIOS DEL ISLAM Y LA ÉPOCA OMEYA

La mejor forma de comenzar este capítulo es citando las palabras del filósofo francés Jacques Derrida: "No hay una esencia de la mujer porque la mujer separa y se separa de sí misma. No hay verdad. No existe la verdad de la mujer porque la mujer no es más que un nombre de la no-verdad de la verdad"[279]. Podemos afirmar, partiendo de esta cita, que la mujer y su dialéctica ha constituido un elemento muy influyente, una incógnita a la que el poeta árabe ha procurado responder a través de sus poemas. Se trata, por una parte, de un componente esencial, presente en la mismísima matriz de los poemas. Y, por otra parte, de un asunto espinoso y complejo, puesto que la mujer está presente en la apertura de las casidas árabes. Sería más indicado, desde la perspectiva de la teoría de la literatura, volver a la imagen de la mujer en las épocas previas a la época abasí y la andalusí. En realidad, este conflicto entre la casida y la mujer es un fenómeno que ha acompañado a la literatura árabe en sus distintas épocas. Nuestro seguimiento del asunto no es otra cosa que un compromiso con la metodología científica que se basa en ofrecer una lectura de la imagen de la mujer, lo cual nos exige hacer un seguimiento continúo de la idea de forma concatenada, para llegar a la idea a la que aspiramos. Si observamos los divanes de los poetas de épocas anteriores, podemos comprobar que la imagen de la mujer ha experimentado cambios según el momento y las circunstancias. No en vano se trata de una imagen dependiente de la naturaleza de la sociedad en la que se inscribe, puesto que la poesía "toma su materia de la realidad de la vida del entorno, si bien esa realidad se transforma en la poesía en otra realidad que se desmarca de la realidad verdadera de la que parte, porque el arte, en general, y la poesía, en particular, no aspiran a reflejar la vida tal como es en realidad, no pretenden ofrecer una mera imagen fotográfica"[280]. Mas esa imagen se ha ido liberando, ha ido llegando a sacar a la luz los sentimientos, a trasladarlos desde el marco de lo confidencial y lo secreto hasta el ámbito de lo público, enlazándolos con la naturaleza, insuflando los elementos de la

[279] FARĪD, Az-Zāhī, *al-Ḥikāya wa al-mutajayyal*. Ifrīyqīa aš-Šarq, Marruecos, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H., p. 130.

[280] ʿABD ALLĀH, Ibrāhīm, *Bayn al-qadīm wa l-ŷadid: Dirāsa fī l-adab wa n-naqd*. Maktabat aš-šabāb, El Cairo, Egipto, 1985 J.C./ 1405 H., p. 7-8.

naturaleza en el cuerpo de la mujer en la época abasí y la andalusí, aunque ya hubo precedentes de ello en las épocas anteriores. Ahora bien, esta tendencia se constituyó en fenómeno y arte independiente para los andalusíes. De ello precisamente tratamos en este estudio, de la presencia de la mujer en el poeta andalusí. Pero corremos el riesgo de equivocarnos si nos limitamos en nuestra exposición y análisis de la imagen de la mujer a la literatura árabe, puesto que se trata de una imagen que conforma un ámbito de carácter semántico más amplio, que genera un sinfín de imágenes y referentes poéticos.

El cuadro de *la Mona Lisa*[281] sería un buen ejemplo de ello, con esa sonrisa ambigua que sigue siendo un acertijo difícil de resolver para críticos y artistas, pese a todos los intentos de interpretación que se han hecho partiendo de las circunstancias y referentes particulares de cada uno de ellos.

La mujer constituye, en las diversas épocas de la literatura árabe, un mundo abierto en el que se imbrican diversas dimensiones y sentidos, dando lugar a dos imágenes contrapuestas. La primera se hace evidente y visible a través de la mujer poesía, o dicho de otra forma, la mujer casida. La segunda se manifiesta en la mujer como entidad corpórea. Esta dialéctica fue sostenida por Freud en la carta que dirigió a su novia Marta, en la que decía: "Las leyes y usos siguen estando llamados a otorgar a la mujer una serie de cosas que hasta ahora le están vedadas. Pero el destino de la mujer, pese a ello, seguirá siendo como hasta ahora: en su juventud es esa cosa deliciosa y magnífica, y en su madurez es la esposa querida"[282]. En este capítulo hemos considerado conveniente hacer un seguimiento cronológico a través de las diferentes épocas literarias, comenzando por la época preislámica, para llegar a la época abasí y la andalusí, que son las épocas en las que vivieron nuestros dos poetas, y detenernos a examinar y analizar las particularidades de la imagen de la mujer.

---

[281] Se trata de uno de los cuadros más célebres del mundo, pintado por el italiano Leonardo da Vinci, que comenzó su obra a principios del año 1503 y la terminó en el año 1510. Lo que le ha deparado fama mundial es precisamente la mirada y la sonrisa enigmática sobre cuya interpretación han diferido y discutido mucho los críticos.

[282] ṮĀ'IR, Ḏīb, *al-Mar'a fī t-taḥlil an-nafsī al-frūwīdī*. Maŷallat al-maᶜrifa, '387, Wizārat aṯ-ṯaqāfa, Dimašq, Siria, 1995 J.C./ 1416 H., p. 89.

3.1 La mujer en la época preislámica

El poeta preislámico está íntimamente ligado al entorno desértico en el que se mueve, entorno que constituye, en todas sus manifestaciones, el eje central de sus poemas el poeta se inspira en sus colores y los motivos que le sugiere para conformar sus imágenes poéticas. La imagen de la mujer, para el poeta preislámico "surge de la conjunción armónica entre el mundo general en sus dos vertientes, la natural y la social, y el mundo femenino. La realidad, con sus diversos elementos, representa el mundo de la belleza más amplia para la mente humana, y la mujer constituye un elemento adicional, que completa la belleza que hay en el cosmos. Y ese descubrimiento de la conjunción entre esos dos mundos, tal como se representa en la imaginación de los poetas, puede llegar a revelarnos algunos secretos de la belleza y la estética de la vida, y refuerza nuestra percepción de las manifestaciones de esa belleza"[283]. A imagen y semejanza de las circunstancias en las que vive el poeta preislámico, la imagen de la mujer en su poesía se limita a la mujer amada. Creemos que el elemento amoroso en la poesía preislámica no cruza los límites del preludio amoroso, y no logra independizarse de él, puesto que en realidad no es más que la expresión de "un sentimiento prístino y consustancial al hombre, tanto como el de su propia necesidad sexual". El poeta preislámico galantea únicamente con la mujer, pero ese galanteo y esa vertiente amorosa discurren por dos vías: la vía de la castidad y la vía de la expresión franca y explícita. El preludio amoroso, para los poetas preislámicos, cumple el propósito de una introducción, de un prefacio, a partir del cual el poeta se va trasladando hacia los otros propósitos, esto es, el panegírico, el autoelogio y la descripción, en tanto que el galanteo amoroso casto es casto en su sentido y casto en su expresión verbal. Bien pocas veces pronuncia el poeta el nombre de su amada de forma pública. Y precisamente por eso el galanteo amoroso casto es algo relativo, que gira en torno a la evocación de la pasión, al recuerdo de los días pasados y al deseo de volver a encontrarse con la mujer amada. La verdadera poesía amorosa (descripción de los miembros visibles de la mujer) es realmente escasa en ese tipo de preludios amorosos castos. Sin embargo, el hombre beduino surca las vías del galanteo franco y abierto, pues el poeta preislámico se siente atraído por las cualidades físicas destacables en la mujer: le gusta ese cuerpo opulento

283 TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-ši ʕr al-Umawī*. Manšūrāt it-tiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Siria, 1999 J.C./ 1419., p. 5.

de mujer que apenas cabe por una puerta y que para levantarse requiere la ayuda de sus criadas, mientras que el hombre sedentario prefiere a la mujer lozana pero grácil, que no alcanza ese grado de gordura que le dificulta pasar por las puertas. Así dice Imruʾ al-Qays en su muʿallaqa: "esbelta, blanca, prieta"[284]. Por eso decimos que el poeta preislámico es un profesional de la descripción, que se centra en los elementos materiales y sensoriales, y rara vez se aparta de ellos para entrar en el ámbito psicológico de sí mismo o de su amada, puesto que "en su materialismo no se interesa en exceso por la descripción de las virtudes de la mujer ni por su reputación moral, ni por analizar sus sentimientos, y tampoco se interesa por descubrirnos lo que bulle en su interior, por acercarnos sus intimidades, por extraer lo arcano de su alma"[285]. Por ello la vía de la castidad en los preludios amorosos es más bien escasa, no por la cantidad, sino por la forma y el estilo, en comparación con la vía de la expresión franca y explícita. De hecho, algunas de las muʿallaqāt nos hablan con claridad y sin tapujos sobre esa vía de castidad, tal como sucede en las palabras de Ṭarafa ibn al-ʿAbd[286]:

---

284 FARŪJ, ʿUmar, *Tārīj al-adab al-ʿarabī*. Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.)1, 1965 J.C./ 1384 H., p. 82.

285 AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus, *Udabāʾ al-ʿarab fī l-Andalus wa ʿaṣr al-inbiʾāṯ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, 1989 J.C./ 1409 H., p. 68.

286 AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad (m 486 H./1093 J.C.), *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1979 J.C. / 1399 H., p. 61-62. Significado de los términos: *jawla* es el nombre de una mujer de los Banū Kalb; *al-ʾaṭlāl* es el plural de *ṭalal* y se refiere a los restos que quedan de las moradas ya abandonadas; *barqa* es el lugar en el que se mezclan las piedras con los guijarros y el barro; *talūḥ* significa que aparece o se muestra claramente; *wašm* es pinchar la aguja en cualquier parte del cuerpo del hombre. El significado del verso es que los restos del campamento de Jawla en ese lugar en el que se juntan los guijarros con la arena y el barro brilla como lo hacen los tatuajes grabados con aguja en el dorso de la mano. *Wuqūf*, con su singular *wāqif*, aluden al viajero que se detiene; *ṣaḥbī* es el plural de *ṣāḥib*, es decir, "compañero o amigo"; *maṭiyy* es el plural de *maṭiyya* y significa la montura, es decir, el camello, caballo y otros animales a los que el hombre se monta para viajar; *tahlak ʾasan* significa que siente mucho separarse de esos restos hasta

لِخَـولَةَ أَطـــلالٌ بِبُرقَةِ ثَـــهمَدِ تَلوحُ كَباقي الوَشمِ في ظاهِرِ اليَدِ
وُقوفاً بِها صَحبي عَلَيَّ مَطِيَّهُم يَقولونَ لا تَهلِك أَســىً وَتَجَــلَّدِ

Sobre esto nos dice Zuhayr Ibn Abī Sulmā[287]:

أَمِــن أُمِّ أَوفى دِمنَة لَم تَكَــلَّمِ بِحَومانَةِ الـــــدُرّاجِ فَالمُتَثَلَّــمِ
وَدارٌ لَـــها بِالرَقمَتَينِ كَأَنَّهــا مَراجِعُ وَشمٍ في نَواشِرِ مِعصَمِ

Nos vienen a la memoria las palabras de Ibn Qutayba cuando decía: "El objeto de la casida es, en el inicio, la mención de los hogares, campamentos y restos de los mismos, ante los que el poeta se detiene a llorar y lamentarse, y les dirige sus versos, lo cual le da oportunidad para recordar a las gentes que habitaban allí"[288]. A veces el poeta, en uno o dos versos, se dedica a traer a su imaginación a la amada, que se le aparece como un espectro, y es entonces cuando el poeta habla de sus amores por ella, o los de ella por él, en un magnífico soplo de pasión. Esto es lo que Al- Bahbītī considera una de las corrientes de la vía casta, cuando señala: "La tercera corriente: en ella la poesía aborda el amor del alma por la amada sin pretender otra cosa que expresar el sentimiento, lo que alberga en su interior el que ama, las aflicciones que sufre. El poeta describe el recuerdo del encuentro con su amado, el impacto que su alma recibe, el intenso dolor

---

perecer de pena; *tayŷallad* significa "ten paciencia, resiste". El sentido del verso es que los compañeros le dicen al poeta: "no mueras de dolor y pena, tienes que resistir". AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad., *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*, *op.cit.*, pp. 61-65.

[287] AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad., *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*, *op.cit*, pp. 99-102. *Dimna* es lo negro o las cenizas que quedan en los campamentos una vez abandonados; *Ḥawmāna al-Darrayŷ wa-l-Mutalattim* son nombres de lugares en el desierto arábigo. el sentido del verso es que el poeta se pregunta por los restos de su esposa, Umm Awfà, ante los que se detiene en un lugar de la zona del Naŷd llamado *Ḥawmāna al-Darrayŷ wa-l-Mutalattim*.

[288] AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qatība (m 276 H. /889 J.C.), *aš-Šiʿr wa aš-šuʿara'.* Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-mʿārif, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./1385 H, p. 27.

que padece, los sentimientos que se apoderan de él. El poeta no aborda el sentimiento puro de forma directa, sino que para describirlo se basa en los elementos reales, en los vestigios y testimonios que extrae de sus experiencias vitales"[289]. Confirma esta corriente lo que dice al-Murqiš al-ʾAkbar[290]:

سَـــــرَى ليلاً خَيَالٌ من سُلَيْمى فَأَرَّقَني وأصـــحابي هُجُودُ

فَبِتُ أُدِيرُ أَمْرِي كـــــلَّ حالٍ وأَرْقُـــبُ أَهْـلَـهَا وهُمُ بعيدُ

Al-Bahītī aúna la primera corriente con la tercera, puesto que ambas conducen a un mismo fin, según sus propias palabras: "La primera corriente y la tercera se aproximan la una a la otra en sus fines, que son la representación de los tormentos de la pasión y el sentimiento de amor en el alma por medio de una descripción directa del sentimiento. Se trata de un tipo de representación compareciente del sentimiento en lo general y global, pero de una representación más abstracta en cuanto al detalle"[291]. Y luego aúna las dos corrientes en una única denominación: "Y a este tipo de poesía amorosa le voy a dar el nombre de estilo analítico"[292]. Se trata de un estilo que analiza los sentimientos del alma y los describe trayendo a colación las situaciones que reflejan el estado de amor y que marcan el dolor y la pasión tortuosa. Vamos a citar a continuación algunos modelos de ese tipo de poesía amorosa de corte casto en la que se aúnan ambas corrientes. Por ejemplo, las palabras de al-Murquš al-ʾAkbar en las que se une el llanto

[289] AL-BAHBĪTĪ, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-ši ʕ al-ʿarabī, op.cit*., p. 148.

[290] AḌ-ḌIHABĪ, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Ya'lā ibn Sālim (m 168 H. /784 J.C.), *al-Mufaḍlayāt*. Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Aḥmad, wa ʿAbd as-Salām Hārūn, Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (10ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H., *op.cit*., p. 223. también: *Al-Aġānī, op.cit.,* p. 141.

[291] AL-BAHBĪTĪ, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-ši ʕ al-ʿarabī., op.cit*., p. 148.

[292] *Op.cit.,* p. 148.

ante las ruinas del campamento y la mención de la partida de la amada junto con el dolor que experimenta al recordarla[293]:

أَمِنْ رَسْمِ دَارٍ ماءُ عَيْنَيكَ يَسْفَحُ غَدَا من مُقامٍ أَهْلُهُ وتَرَوَّحُوا

تُزَجِّي بها خُنْسُ الظِّبَاءِ سِخَالَها جاذرها بالجَوِّ وَرْدٌ وأَصْبَحُ

O lo que dice ʿAntara ibnŠaddād[294]:

وقفتُ به والشَّوقُ يكتبُ أسطراً بأَقْلاَم دَمعي في رُسوم جَناني

أُسائـلُه عــنْ عبلــةٍ فأَجابني غرابٌ به ما بي من الهيمان

En realidad, ambas corrientes funcionan como un solo estilo en los aspectos generales de la introducción amorosa de la poesía de la primera época del Islam, así como en la época omeya, e incluso en el resto de los versos en los que aparece el tema del intercambio y el galanteo amoroso. En cuanto a la vía amorosa de corte explícito y franco, se caracteriza por el hecho de que "los poetas, ante las imágenes de sus amadas, las describen y hablan de sus atractivos físicos, pasándoles revista en la medida en que cada uno puede hacerlo, es decir, describen sus beldades corporales"[295]. En esta línea dice Imruʾ al-Qays[296]:

---

[293] AḌ-ḌIHABĪ, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad, *al-Mufaḍlayāt*., *op.cit.*, pp. 241-242.

[294] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ diván ʿAntara*., *op.cit.*, p.143.

[295] FAYṢAL, Šukrī, *Taṭawwur al-Ġazal bayna al-Ŷāhilīya wa al-Islam*., *op.cit.*, p. 32.

[296] AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad, *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*., *op.cit.*, pp. 26-30. Véase también Imruʾ al-Qays, šarḥ Muḥammad al-Ḥaḍramī, ed. Anwar Abū Suwaylam y Alī al-Harūṭ, Dār ʿAmmār, 1ª ed., 1991, pp. 58-67. *Al-haṣr* significa "mi alma ha sido atraída"; *al-fawdān* son los dos costados de la mujer; *tamāyalat* significa "se inclinó"; *haḍīm al-kašḥ* quiere decir "con los flancos rotos"; *rayyā* es el femenino de *rayyān*; *mujaljal* es el lugar de las ajorcas en las piernas o los muslos; *muhafhafa* quiere decir "de talle grácil y vientre plano"; *mufāḍa* es la mujer de vientre enorme; *tarāʾib* es el lugar del pecho donde reposan los collares; *saŷanŷal* es la

هَصَرْتُ بِفَوْدَيْ رَأْسِهَا فَتَمَايَلَتْ عَلَيَّ هَضِيْمَ الكَشْحِ رَيَّا المُخَلْخَلِ

مُهَفْهَفَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنْجَلِ

3.2 La mujer en la época islámica

La aparición del Islam supuso una llamada a combatir todas las pulsiones y usos preislámicos, puesto que el Corán invita a aferrarse a la vía de Dios: "Aferraos al pacto de Dios, todos juntos, sin dividiros"[297]. La llegada del Islam produjo una desarrollo en la mentalidad individual y en la sociedad, por una parte, y en la vida y el mundo, por otra parte. Cuando llegó el Islam y se multiplicaron sus adeptos, las enseñanzas de la nueva religión les impulsaban a someterse a unos sistemas de vida determinados, a unas leyes globales que cubrían cada uno de los aspectos de la vida. La prueba de ello es cómo *ʿUmar* ibn al-Jaṭāb alababa la poesía de Zuhayr ibn abī Sulmā, cuando decía que es un poeta que "no es repetitivo ni usa tautologías en su lenguaje, no usa términos rebuscados y arcaicos, y solo elogia al hombre por lo que verdaderamente hay en él"[298]. Así que los poetas tenían que respetar esos sistemas y encaminar sus motivos y propósitos hacia ese nuevo modo de vida, dejando de lado los motivos y propósitos usuales en el ambiente de la vida preislámica que no encajaban con la nueva realidad, porque no concordaban con los principios y la moral de la nueva sociedad islámica. Quizá el motivo más destacado del que se apartaron los poetas musulmanes fue el amoroso de carácter disoluto y el báquico[299]. Asimismo, la aparición del Islam

---

mujer. El sentido del verso es que se trata de una mujer de talle fino y vientre plano, que no tiene el vientre enorme ni es floja y débil, que su pecho es de color brillante, reluciente en su pureza como reluce un espejo.

[297] Sūra de la familia de ʿImrān, versículo. 103.

[298] AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq., *al-Umdat fī maqāṣid aš-šiʕr wa ādābih., op.cit.*, t. 1, p. 170.

[299] AL-ʿĀNĪ, Sāmī Makkī, *al-Islām wa aš-šiʕr*. Silsilat kutub šahrīya yuṣdiruhā al-maŷlis al-waṭanī li-ṯ-ṯaqāfa wa al-funūn wa al-ādāb, Kuwait, Silsila 66,1998 J.C. / 1418 H., p. 67.

desempeñó un papel muy importante en la transformación de la vida de la nación árabe "de la fase de fraccionamiento tribal a la de unidad en el marco del estado árabe que creía en el Islam y que adoptaba el Noble Corán como modelo sublime. Ese enorme acontecimiento tenía por fuerza que reflejarse con fuerte eco en la vida literaria de esos pueblos, tanto en la poesía como en la prosa. Era natural que el producto literario de la nación fuera en consonancia e interacción con el ambiente que la auspiciaba y a cuyos condicionantes se sometía"[300]. La nueva religión islámica desempeñó un papel también en la debilitación del dominio de la poesía "después de que fuera el género fundamental en la vida literaria del período preislámico… puesto que la conmoción religiosa y literaria que supuso el Corán en los espíritus de la gente y en la sociedad islámica del entorno estuvo a punto de estallar ante ellos en un momento en que la gente no hallaba en ese arte el placer arrebatador que los antiguos encontraban en la vieja poesía"[301], así que se produjo un choque entre los valores de la época preislámica y los valores nuevos del Islam. La mujer a comienzos del Islam vio cómo se elevaba su condición y su rango, lo cual "la liberó de las trabas, las costumbres y los usos difundidos antes del Islam, y le devolvió el derecho conculcado a la vida, concediéndole además derechos que no eran conocidos antes, como el derecho legítimo a heredar, y el de la independencia económica. Se dictaron normas que restringían el matrimonio, el repudio y la poligamia. Se establecieron los derechos y obligaciones mutuas de los esposos, de forma que la convivencia fuera correcta y se reforzaran los vínculos entre ambos"[302]. Si observamos la presencia de la mujer en la poesía de los inicios del Islam, es decir, la época del profeta y de los califas ortodoxos, es decir, "la franja temporal que comprende desde la aparición del llamamiento religioso del profeta Mahoma hasta el establecimiento del estado omeya, franja que abarca más o menos medio siglo en la que los califas no fomentaron demasiado la poesía ni hicieron por que mejorara y evolucionara, porque

[300] Artículo: "Al-ʾAdab al-ʿarabī fī ṣadr al-ʾIslām wa-l-ʿaṣr al-ʾumawī", enlace:

http://www.marefa.org/index.php, Fecha de consulta :23/03/2016.

[301] AL-ʿĀNĪ, Sāmī Makkī, *al-Islām wa aš-šiʿr., op.cit.,* p. 21-22.

[302] MUḤSIN, ʿAbd al-Bāsiṭ, *Makānat al-mar'a fī at-tašrīʿ al-islāmī.* Maŷallat ʿālam al-fikr, Kuwait, Tomo 7, '1: abril-mayo- junio, 1976 J.C./ 1396 H., p. 39.

favorecían a quienes se apartaban de la poesía y se dirigían al Noble Corán"[303]. Sin embargo, no podemos afirmar que el Islam fue una barrera infranqueable en lo que toca a la imagen de la mujer en la poesía islámica, puesto que no impidió la poesía de carácter amoroso en líneas generales, siempre que se ciñera a las restricciones marcadas y no sobrepasar los límites de las enseñanzas y la moral del Islam. De hecho, el Islam procuró proteger a la mujer de todo lo banal, con lo cual la imagen de la mujer apareció en la poesía descrita de forma más precisa, tal como dijo aṯ-Ṯaʿālibī en su introducción a la obra *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*: "Los poemas de los poetas musulmanes eran más delicados que los de los autores preislámicos"[304].

"كانت أشعار الإسلاميين أرق من أشعار الجاهليين"

Los poetas de la época islámica tratan de alejarse en sus imágenes poéticas de la mujer de esas imágenes tan usadas en la poesía preislámica. Algunos procuran ocultar el nombre de la amada en su poesía, algo que resulta evidente en la historia de la islamización de Kaʿab Ibn Zuhayr Ibn Abī Sulmā quien, cuando se proclamó musulmán ante el profeta, recitó la célebre casida cuyo primer verso dice así:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفْدَ مَكْبُولُ

Lo mismo se observa cuando Ḥāssān Ibn Ṯābit, describiendo el efecto de los restos donde estuvo Zaynab como la imagen de la escritura sobre una pieza de piel fina, dice así:

عَرَفْتُ دِيار زيـنب بالكثـيبِ كخـطِّ الـوحْي في الرَّقِّ القشيبِ

Por lo tanto, la imagen poética de la mujer en la época de los inicios del Islam fue descendiendo y viéndose constreñida por la aparición del Islam, el profeta y los

[303] ʿATĪQ, ʿAbd al-ʿAzīz, *Tārīj an-naqd al-ʿarabī ʿinda al-ʿarab*., Dār an-nahḍa, Beirut, Líbano, Líbano, (Ed.) 1986 J.C./ 1406 H., p. 57.

[304] AṬ-ṬAʿĀLIBĪ, ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaʿil, (m 429 H./ 1038 J.C.), *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub alʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 3.

califas ortodoxos, que gustaban de escuchar la poesía pero tenían mucho afán por respetar las enseñanzas del Islam y sentían la responsabilidad del gobernante de proteger a la nueva sociedad islámica de las pulsiones propias de la sociedad tribal y muchos de los usos morales preislámicos que el Islam prohibió[305].

3.3 La mujer en la época Omeya

La imagen de la mujer cambió notablemente en la época Omeya. Los acontecimientos históricos y sociales vienen a confirmar que la época omeya "llegó tras una etapa de transición que se caracterizó por la transformación del sistema de valores antiguos y la revisión de lo usual y lo asentado en la sociedad, de esas cosas que se daban por hechas y evidentes. La personalidad árabe experimentó no poca angustia, se plantearon varios interrogantes y sufrió ciertas divisiones internas. De hecho, tanto el ente individual como el ente social se hicieron objeto de reflexión, introspección, examen y revisión[306]. La mujer era un elemento esencial de ese ente, y a ella también le afectó la angustia, los interrogantes y las revisiones planteadas. Esto resulta natural en una sociedad que "vivió una transformación decisiva en la historia de la sociedad árabe, pues esa sociedad se transformó, tras la preparación ofrecida por la primera época del Islam, de una etapa beduina a una etapa de civilización sedentaria. A la luz de ese salto civilizaciones tan enorme hemos de observar la posición de la mujer en esa sociedad"[307]. La mujer omeya está presente en el poeta omeya, pues "la mujer iba a la par con la sociedad en todo el movimiento y tendencias culturales, con una liberación que le permitió elevar su nivel intelectual y personal y la incitó a participar en la vida social y cultural. Su participación social en esa época fue por medio de la poesía y los poetas. Ella se aproximaba a los poetas, los escuchaba y hacía de transmisora de sus versos, y ellos se aproximaban a ella

---

[305] ṢĀBIR, Naŷwā, *an-Naqd al-Ajlāqī: Uṣūluh wa taṭbīqātuh.* Dār al-ʿulūm al-ʿarabīya li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H. p. 22.

306 TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-šiʕr al-Umawī.* Manšūrāt it-tiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Siria, 1999 J.C./ 1419., p. 5.

307 *Op.cit.*, p. 6.

tomándola como fértil materia para sus poemas. En eso radicaba el equilibrio"[308]. Es natural que los omeyas se aferraran a algunas imágenes poéticas que habían sido dominantes en la poesía de la etapa preislámica, dado que la poesía preislámica constituía "un repertorio léxico de enorme riqueza y ductilidad para el poeta omeya, del cual extraía muchas de sus ideas, conceptos e imágenes, pero logrando al mismo tiempo que los lectores y críticos de su época reconocieran su originalidad y su talento"[309], particularmente en el asunto del amar, puesto que "la mayor parte de los motivos poéticos que dieron vida al legado poético preislámico, con ese lenguaje vivo capaz de contener los sentimientos impetuosos y mantenerlos con el mismo impulso, irradiando fuerza, bullendo de vida, no se habían extinguido con el paso del tiempo"[310]. Al margen de la reiteración de la imagen poética de la mujer en los poetas anteriores, hay que señalar que al poeta omeya "no le importa que este concepto sea algo nuevo y singular o sea algo ya trillado. Lo que le importa es expresar ese torrente interior que le desborda, sea cual sea el concepto a expresar… El aspecto relativo a la impresión que surge de su alma poética es el aspecto que capta todo su interés"[311]. En cuanto al resto de los motivos y propósitos poéticos "los poetas omeyas tradicionales, cuando hablan de la mujer, no se desmarcan de los conceptos preislámicos, sino que repiten muchos de ellos, y hacen por darle una nueva vida al legado preislámico en la mayor parte de sus temas, especialmente en las introducciones, que tratan con profusión el tema de las ruinas del campamento, incluyendo todos esos conceptos propios de la poesía preislámica como la descripción de los hogares abandonados, los restos que quedan en ellos, y el cambio de aspecto de esos lugares por efecto del viento y de las lluvias, para luego hablar de los animales y las aves que en ellos moraron, y volver al recuerdo del pasado, de los días en que esos hogares estaban poblados por sus dueños, con las zonas que albergaban para los niños y los jóvenes, y después detenerse a reflexionar sobre las mujeres queridas,

308 TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-ši ʕr al-Umawī.*, *op.cit.*, p. 107.

309 TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-ši ʕr al-Umawī.*, *op.cit.*, p. 479.

310 *Op.cit.*, p. 426.

311 FAYṢAL, Šukrī, *Taṭawwur al-Ġazal bayna al-Ŷāhilīya wa al-Islam.*, *op.cit.*, p. 432.

evocando su belleza en los días de pureza y amor prístino con ellas. También abordan los motivos del saludo a los dueños de esos hogares, a quienes se les detiene e interroga, al igual que a los mismos hogares, que resultan pétreos y no ofrecen respuesta, y ante los que se llora. Los poetas omeyas siguen construyendo sus trazas artísticas con el escenario de la preparación para el viaje, describiendo los palanquines con todo lujo de detalles, contemplando los caminos que van trazando, y los camelleros que van guiando lo caravana a golpe de canto, para luego describir la belleza de las mujeres que viajan en los palanquines, y luego regresar a sí mismos describiendo sus penurias y tristezas por la separación de esas mujeres, que están lejos de ellos"[312]. Aunque hemos demostrado anteriormente que el prólogo amoroso tuvo sus inicios en el poeta preislámico, hay que señalar que este motivo poético "experimenta en la época omeya un desarrollo muy notable: uno de sus aspectos se desarrolla hasta dar nacimiento a lo que denominamos poesía amorosa *ʿuḏrī*[313]. ʿAbd al-Qādir al-Qiṭṭ, al situar este tipo de corriente amorosa en sus coordenadas espaciales y temporales, le aplica la denominación de "movimiento *ʿuḏrī*" y señala lo siguiente: "ese es el movimiento *ʿuḏrī* que está representado en la poesía de un grupo de poetas que vivieron todos en la misma época y que se movieron por los mismos lugares o por lugares muy próximos, entre la Meca y Medina, entre los valles fértiles del desierto cercano a esas dos ciudades"[314]. Hay en ello una referencia a que el movimiento *ʿuḏrī* no fue más allá, como máximo, del umbral de la era omeya. Eso no significa que no haya tenido defensores e incluso practicantes en épocas posteriores, puesto que habitualmente calificamos a un poeta como *al-ʿAbbās ibn al-ʾAḥnaf* como poeta *ʿuḏrī*, pese a que no cumple los requisitos necesarios para recibir dicha denominación, puesto que no es un poeta omeya, sino abasí, y porque no pertenece a la tribu de los *Banū ʿUḏra*, ya que, como su propio nombre indica, es de la tribu de los *Banū Ḥanīfa*. El uso y difusión de esa denominación en otras épocas, si bien de forma bastante escasa, se debe a una suerte de metonimia o símil con el amor sincero

312 TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-šiʿr al-Umawī.*, *op.cit.*, p. 432.

313 FARŪJ, ʿUmar, *Tārīj al-adab al-ʿarabī.* Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.)1, 1965 J.C./ 1384 H., p. 367.

314 AL-QIṬ, ʿAbd al-Qādir, *Fī š-šiʿr al-islāmī al-umawī.* Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, 1987 J.C./ 1407 H., p. 72.

y puro. Desde el punto de vista del espacio geográfico de la poesía amorosa *ʿuḏrī*, hay que recordar que el origen del término está precisamente tomado de la tribu de los *Banū ʿUḏra*, algo que todo el mundo sabe. Sobre esto indica al- Bahbītī: "La tribu que trajo este tipo de poesía, y que la dio a conocer, y a la cual fue atribuida, es, en concreto, la de los *Banū ʿUḏra*"[315]. El amor *ʿuḏrī*, con todas esas restricciones y reglas temporales y espaciales que lo menoscaban, no pudo hacer frente a la corriente de poesía amorosa contraria, que es la de la poesía urbana o la poesía *ʿumarī*, en referencia al fundador de esa tendencia, *ʿUmar ibn abī Rabīʿa*, que se distinguió por "la pluralidad de mujeres en la poesía, pues la mujer a la que se dirige el poeta no aparece ella sola en el poema, ni llena ella sola el espacio de la casida, ni surca ella sola todas las palabras del poema, sino que esa mujer a la que se dirige el poeta aparece destacada dentro del cortejo de mujeres, en el que siempre es la más elegante y la más brillante, constituyendo el centro del círculo, el meollo del grupo"[316]. Por eso era necesario que se difundiera más en cuanto al ámbito geográfico, algo que era relativamente simple, un objetivo alcanzable, habida cuenta de que la tribu de los Banū ʿUḏra habitaba la zona conocida como *Wādī l-Qurà* "el valle de las aldeas", situado entre Taymāʾ y Jubayr, en el cual había numerosas aldeas, y de ahí el nombre de *Wādī l-Qurà*, porque ese valle, desde una punta a la otra era una sucesión de aldeas…"[317]. Esta vecindad entre la tribu de los Banū ʿUḏra y las demás tribus fue un factor muy importante en la difusión del movimiento ʿuḏrī entre esas tribus, puesto que, además, el sello de la vida nómada y beduina era un denominador común con las demás tribus. Pese a que "el amor ʿuḏrī tomó el nombre de las tribu de los *Banū ʿUḏra*, en la que abundaban los poetas, y cada uno de ellos consagraba sus cuitas y sus poemas a una sola mujer en cuya cercanía veía a un tiempo su felicidad y su infortunio, sin interesarse en absoluto por ninguna otra mujer, este género de amor también era conocido en otras tribus, como por ejemplo la de los *Banū*

315 AL-BAHBĪTĪ, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-šiʕr al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯālit al-ḥiŷrī., op.cit.*, p. 163.

316 FAYṢAL, Šukrī, *Taṭawwur al-Ġazal bayna al-Ŷāhilīya wa al-Islam., op.cit.*, pp. 374-375.

317 AL-BAHBĪTĪ, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-šiʕr al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯālit al-ḥiŷrī., op.cit.*, p. 163.

ʿĀmir"[318]. Así comenzó el movimiento *ʿuḏrī* a lograr una enorme difusión geográfica en los desiertos de la península Arábiga, hasta el punto de que este tipo de amor *ʿuḏrī* se convirtió en el "amor beduino" por antonomasia, un amor más global y amplio de lo que había sido en sus inicios. En nuestras lecturas de poesía estamos acostumbrados a hacer comparaciones entre las dos tendencias amorosas contrapuestas en su sentido general, y decimos "amor beduino" frente a "amor sedentario o urbano". Cuando pretendemos delimitar las tendencias de un poeta beduino, solemos decir que es un poeta *ʿuḏrī*, con lo cual estamos reduciendo a un solo punto todos los desiertos de la zona del *Ḥiŷāz*, como si diéramos así con lo que une a las tribus en una sola, la de los *Banū ʿUḏra*, a la cual le asignamos en exclusiva el honor de los motivos de la castidad y la pureza en el amor. Esto es lo que puntualiza al respecto el Buṭrus al-Bustānī: "La poesía amorosa se divide, en la península arábiga, en dos clases: beduina y sedentaria. En la beduina predomina la castidad, el buen juicio, la ingenuidad y la proximidad a la natural e innato, y el alejamiento de los placeres y vicios de la civilización sedentaria. Los autores de esta poesía eran conocidos como los poetas *ʿuḏríes*, y sus hogares eran los desiertos de *Nayŷd y al-Ḥiŷāz*"[319]. Lo mismo viene a corroborar Ṭaḥa Ḥusayn con estas palabras: "Estos dos tipos de poesía amorosa estaban próximos el uno al otro pero no se entremezclaban. Quiero decir que los poetas de tendencia *ʿuḏrī* y los de tendencia más libidinosa habitaban todos en la zona de *al-Ḥiŷāz* y las proximidades, pero no vivían en un mismo ambiente, porque parte de ellos se habían desentarimado, y otra parte de ellos vivían al estilo nómada. Los *ʿuḏríes* llevaban un estilo de vida nómada en los desiertos de *al-Ḥiŷāz y Nayŷd*. Así pues, la poesía amorosa, en sus dos tendencias, es puramente árabe. No me refiero al sentido general de esa palabra, sino al sentido geográfico, es decir, que esos dos tipos de poesía amorosa surgieron concretamente en la península de los árabes. La parte más casta se situaba en el desierto, y la otra parte en la urbe"[320].

[318] FARŪJ, ʿUmar, *Tārīj al-adab al-ʿarabī., op.cit.*, p. 367.

[319] AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus, *ʾUdaba al-arab, op.cit.*, pp. 283-284.

[320] ḤUSAYN, Ṭaha, *Ḥadīt al-ʿarbiʾāʾ*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1960 J.C./ 1379 H., p. 187-188.

Procede decir que la poesía de amor beduino es la antítesis de la poesía de amor sedentario, pero que el desarrollo de la civilización y la expansión cultural que sorprendió a la sociedad tribal beduina con la caída del estado omeya y la subida al poder de la dinastía abasí forzó a ese tipo de poesía amorosa a doblegarse para asimilarse al estilo e impronta urbana que impuso el nuevo sistema político y social. Así se ensancharon los caminos para que apareciera una nueva denominación de la poesía de corte amoroso, que es la de la poesía amorosa abstracta o moral. Con el comienzo de la emigración de los beduinos hacia las grandes urbes abasíes llegó el final de la poesía amorosa beduina, e incluso el final de la propia poesía amorosa sedentaria o urbana. Esto adquiere su sentido a partir de su antagonista, es decir, la poesía amorosa beduina, puesto que al desparecer éste, la urbe ya no conducía únicamente a esa misma dirección amorosa de placeres y libidinosidad, sino que también incluyó la tendencia del amor casto. Eso es lo que apunta *Muḥammad Muṣṭafa Hadāra* con estas palabras: "el galanteo amoroso abstracto o moral gira en realidad en torno al mismo sentimiento de amor y al efecto que el amor ejerce en el alma del amante, su forma de quedar ligado y fusionado en él, y la actitud de la mujer amada con respecto a su amante, sea de esquivez o de unión en el amor, junto con otros aspectos morales que no se exponen a los aspectos sensoriales o físicos en la mujer amada"[321]. Y añade: En la poesía amorosa abstracta o moral hay otro fenómeno que es verdaderamente digno de consideración. Se trata de que algunos poetas en los que domina este tipo de poesía amorosa se limiten a una sola amada en torno a la cual gira todo su sentir. Este fenómeno no existía en la poesía amoroso en la zona del *Ḥiŷāz* en el primer siglo de la Hégira salvo en el caso de la poesía *ʿuḏrī*. Y esta poesía de la que estamos hablando, la poesía amorosa abstracta o moral del siglo II de la Hégira, que gira en torno a la amada en sí misma, a la que el poeta se dirige con todos sus galanteos y a la que convierte en el eje de su poesía, en un discurso poético que es por lo general casto y limpio, sin procacidades ni bajezas, puede considerarse una extensión o prolongación natural de la poesía *ʿuḏrī*"[322]. Quizá el más famoso de esos poetas especializados en una sola amada a la que galantean de forma

[321] HADĀRA, Muḥammad Muṣṭafā, *it-Tiŷāhāt aš-šiʿr al-ʿarabī fī al-qarn aṯ-ṯānī al-ḥiŷrī*. Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya, Alejandria, Egipto, 1981 J.C./1401 H., p. 531.

[322] *Op.cit.* p. 335.

abstracta, de forma idealizada, casta y delicada, sea *al-ʿAbbās ibn al-Ahnaf*[323], porque "no iba más allá de los versos amorosos para llegar a la loa o la sátira… y no era un poeta libertino, era un poeta amoroso sin ser libertino; su objeto era el galanteo y su ocupación el preludio amoroso, era delicado, dulce y muy reconocido…"[324].

"لم يكن يتجاوز الغزل إلى مديح أو هجاء.. ولم يكن من الخلعاء؛ وكان غزلا ولم يكن فاسقا؛.. وكان قصده الغزل وشغله النسيب، وكان حلوا مقبولا غزلا..

Nos queda indicar que la imagen de la mujer en los dos tipos de poesía amorosa *ʿuḏrī* y beduina recibieron la influencia de ese nuevo impulso religioso procedente de la noble religión del Islam en la vida de las tribus y en el ambiente beduino, "puesto que el amor *ʿuḏrī* es la expresión de la situación de un grupo de musulmanes que se abstenían de pecar y practicaban el método de la piedad, prefiriendo la paz y la salud a la aventura y los peligros. Por eso ese grupo de poetas preferían huir de los apetitos carnales, algo que también resulta evidente en la educación islámica, con toda su sublimidad y elevación[325]. Así pues, la impronta de la castidad y del celibato, así como la negación de la propia alma ante lo reprobable y lo indecente, el máximo esfuerzo personal en pro del bien, la renuncia a las tentaciones de la vida mundana, todo eso se impone en la poesía *ʿuḏrī* y beduina, impregnando todo el estilo, palabras y conceptos que emplean los poetas, hasta el punto de convertir en muy frecuente todo lo relativo con la religión y con sus delicadas actitudes sentimentales. Eso es lo que viene a decir el poeta *Ŷamīl Buṯayna*[326]:

ألا تَتَّقِينَ الله فيمَن قتلتهِ فأمسى إليكم خاشعاً يتضرّع؟

Vamos a concluir diciendo que mediante el seguimiento de la casida amorosa antigua nos ha resultado claro que el poeta árabe tiene un gusto especial por la belleza femenina,

[323] *Op.cit.* p. 538.

[324] AL-ASFAHĀNĪ, Abū al-Faraŷ., *al-Aġānī, op.cit.*, P. 364.

[325] AL-QIṬ, ʿAbd al-Qādir, *Fī š-ši ʕ al-islāmī al-umawī., op.cit.*, P. 78.

[326] NAṢ-ṢĀR, Ḥusayn, *Taḥqīq wa Šarḥ. Diván Ŷamīl Buṯayna*. Maktabat Egipto, (2ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H., p. 118.

no desde el punto de vista de los apetitos físicos, sino desde el canto a la mujer en tanto que fenómeno estético que representa uno de los más importantes y extensos suspiros del alma que le insuflan la materia de sus inquietudes y el ardor de sus dolores[327]:

إني امروٌ مُولَعٌ بالحسن أتبعُه لا حظّ لي فيه إلا لذّةَ النَّظَرِ

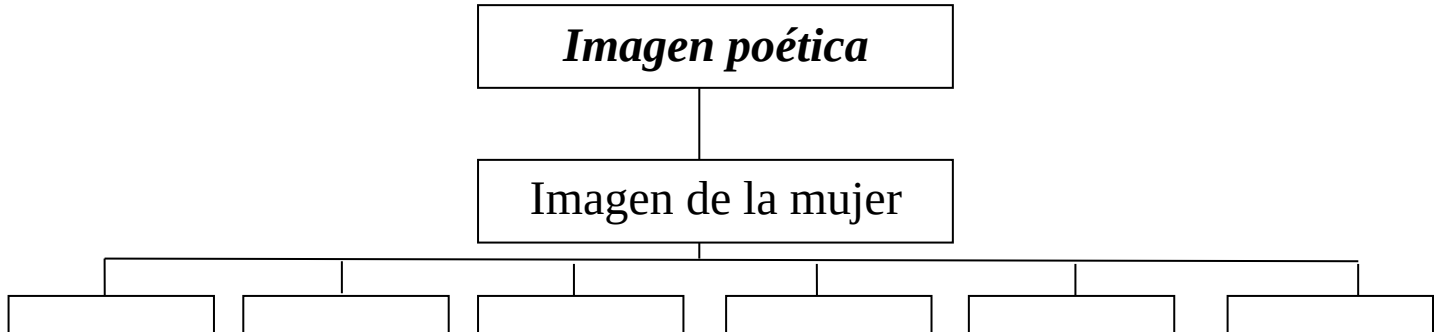
Si tenemos en cuenta la naturaleza desértica y seca de la península Arábiga, y la diversa flora y fauna que la puebla, lo cual constituye, en su mayor parte, la materia de la lengua árabe, por un lado, y el léxico técnico que toma prestado el poeta para describir a la mujer desde un prisma sensorial y estético, por otro lado, resulta obligado que no prestemos atención a esa tendencia libidinosa que marca la casida amorosa en la mayoría de sus fases, puesto que tanto el poeta amoroso de corte casto como el de corte explícito y franco únicamente contemplan a la mujer como un cuerpo en tanto que es homogénea y armónica con el ambiente original de esos poetas. "El poeta, al hacer sus descripciones, sabe perfectamente que la muchacha de descollante belleza es más bella que la gacela, es mejor que la vaca y que cualquier otra cosa con la que se la compare. Pero es que los poetas quieren compararla con lo más hermoso que encuentran: algunos de ellos dicen que es como el sol, o como la luna y el sol, que siendo bellos son solo una cosa, en tanto que la muchacha bella presenta, como ser creado, distintas clases de extraña belleza y de magnífica complexión. ¿Quién puede dudar de que los ojos de la mujer bella son más hermosos que los de la vaca, o que su cuello es más hermoso que el cuello de la gacela, siendo como son cosas tan distintas? Pero es que si no hubieran hecho este tipo de comparaciones, no podrían haber hecho alarde alguno de su elocuencia y de su instinto natural poético"[328].

"علم الشاعر وعرف الواصف أن الجارية الفائقة الحسن أحسن من الظبية وأحسن من البقرة وأحسن من كل شيء تشبه ولكنهم إذا أرادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون ويقول بعضهم كأنها الشمس وكأنها القمر والشمس وإن كانت بهية فإنما هي شيء واحد في وجه الجارية الحسناء وخلقها ضروب من الحسن الغريب والتركيب العجيب ومن يشك أن عين المرأة الحسناء أحسن من عين البقرة وأن جيدها أحسن من جيد الظبية والأمر فيما بينهما متفاوت ولكنهم لو لم يفعلوا هذا وشبه لم تظهر بلاغتهم وفطنتهم".

[327] AL-ASFAHĀNĪ, Abū al-Faraŷ ʿAlī ibn al-Ḥusayn, *al-Agānī., op.cit.,* p. 153.

[328] AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Bahr, *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ., op.cit.*, p. 153.

Así pues, la comparación entre la naturaleza y la mujer es un recurso estilístico al que los expertos en el arte de la elocuencia no han prestado en sus obras apenas atención, mientras que los poetas han aludido a ello de forma implícita y explícita. Este tipo de recursos han seguido siendo algo efectivo a lo largo de las distintas épocas árabes islámicas, en ausencia de un motivo específico poético centrado en la descripción de la naturaleza, hasta que en época andalusí la descripción de la naturaleza se independizó y adquirió el estatus de motivo propio, pasando de estar en segundo plano a situarse en la vanguardia con poetas como Ibn Jafãŷa, el conocido como "el jardinero de al-Al-andalus", al-Ḥumayrī, el autor del libro *Al-Badīʿ fī waṣf al-rabīʿ* البديع في وصف الربيع y otros poetas. Pese a esta transformación cualitativa en el ámbito de los motivos poéticos, no se puede hablar de una descripción de la naturaleza desprovista de la presencia de una descripción de la mujer, sea de cerca o de lejos. Es más, podemos afirmar rotundamente que la poesía árabe islámica, en sus dos motivos: el amoroso y el de la naturaleza, no pudo eludir la descripción de la mujer tomando para ello las características de la naturaleza, sin apartarse tampoco del motivo amoroso, y tampoco pudo parar de humanizar y verbalizar la naturaleza, de dirigirse a ella utilizando el género femenino, cuando lo que se suponía en este nuevo motivo es que se forjara de forma independiente, lejos de acurrucarse bajo el ala de los otros motivos. Esto es lo que nos hace concluir que, a lo largo del recorrido de la literatura árabe islámica, la mujer no ha sido otra cosa que naturaleza, y la naturaleza no ha sido otra cosa que mujer, y que los poetas cantan a ambas sin la menor percepción de la diferencia entre ellas. Tal vez esta mezcla entre mujer y naturaleza no sea exclusiva de los poetas, sino que puede ser algo más general, más difundido en la cultura del hombre árabe, tanto las élites como las gentes del común. Esto es lo que nos ha confirmado el estudio en la mayor parte de sus fases, en las que se observa un predominio de esa mezcla en el mundo de los beduinos árabes. Si observamos los divanes de los poetas de las épocas precedentes, podemos resumir la presencia de la mujer en los poetas con estos datos aclaratorios, que representan la proximidad entre la imagen fotográfica y la imagen poética, lo cual nos muestra el carácter global de esta configuración y todos los motivos poéticos que encierra.



Podemos ahora resumir las características principales en las que se sustenta la imagen de la mujer, y que nos resume Ibn Qayyim al-Ŷawzīyya (1349 J.C./ 751 H) en su descripción de la mujer de belleza ideal: “Lo más loable en la mujer es que tenga largos cuatro elementos: las extremidades, la altura, el cabello y el cuello, y cortos otros cuatro: las manos, los pies, la lengua y los ojos; que no se ofrezca en casa de su esposo, ni salga de su propia casa; que no sea de lengua larga ni de mirada ambiciosa. Que tenga blancos cuatro elementos: el color, la raya del pelo, la boca y el blanco el ojo, negros otros cuatro: la piel, las cejas, los ojos y el cabello, y rojos otros cuatro: la lengua, las mejillas, los labios de rojo oscuro, y la blancura teñida de rojo. Que tenga delicados y finos cuatro elementos: la nariz, los dedos, el talle y las cejas, y gruesos otros cuatro: las piernas, las muñecas, el trasero, y esa cosa. Que tenga amplios cuatro elementos: la frente, el rostro, los ojos y el pecho, y estrechos otros cuatro: la boca, la nariz, el agujero de la oreja, y esa cosa”[329].

"مما يستحسن في المرأة طول أربعة وهن: أطرافها، وقامتها، وشعرها وعنقها. وقصر أربعة: يدها، ورجلها، ولسانها، وعينها، فلا تبذل في بيت زوجها، ولا تخرج من بيتها، ولا تستطيل بلسانها. ولا تطمح بعينها. وبياض أربعة: لونها، وفرقها، وثغرها، وبياض عينها. وسواد أربعة: أهابها، وحاجبها، وعينها، وشعرها. وحمرة أربعة: لسانها، وخدها، وشفتها مع لعس، وإشراب بياضها بحمرة. ودقة أربعة/ أنفا، وبنانها، وخصرها، وحاجبها. وغلظ أربعة: ساقها، ومعصمها، وعجيزتها، وذلك منها. وسعة أربعة: جبينها، ووجهها، وعيناها، وصدرها. وضيق أربعة: فمها، ومنخرها، وخرق أذنها، وذاك منها".

[329] AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn,. op.cit.*, p. 238.

3.3.1 Cualidades del rostro y de la piel

El rostro es el depositario de la belleza en la mujer. En él se reúnen las características que, extraídas todas de una sola vez, por fuerza atrapan las miradas y arrebatan las mentes. Ibn Qayyim al-Ŷawziyya define las cualidades de la belleza en el rostro de la mujer de la siguiente manera: "… el donaire en el rostro y la pulcritud en la piel"[330],

"الصباحة في الوجه الوضاءة في البشرة.."

Y se señala que gusta que la mujer sea como la que "comparan con la mañana en su blancura", en palabras de Ibn ʿAbd r-Rabbʿi [331]. La pulcritud tiene aquí el sentido de "la belleza y la limpieza"[332]. Es decir, que los dos polos de la belleza en el rostro de la mujer son el brillo del semblante y la limpieza en la superficie del rostro, tal como dice el poeta[333]:

وَوَجْهٍ كَأَنَّ الشَّمْسَ أَلْقتْ رِدَاءهَا عَلَيْـهِ نَقِيّ اللَّـوْنِ لَمْ يَتَخَـدَّدِ

[330] IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī ibn Muḥammad (m. 597 h.), *Ajbār an-nisā*'. Šarḥ wa taḥqīq. Nizār Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1973 J.C. / 1392 H., p. 228.

[331] IBN ʿABD RABBʿI, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Rabbʿi l-Andalusī (m 328 H./940 J.C.), *al-ʿIqd al-farīd*. Taḥqīq. Muḥammad Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 128.

[332] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.* p.195.

[333] AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad. *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ., op.cit.*, pág. 65. El término *al-tajaddud* significa "contracción, arruga", en el sentido de que el rostro de color limpio no está contraído ni arrugado.

El autor de *Zahr al-ʾĀdāb wa-ṯamar al-ʾalbāb* añade lo siguiente: "Su rostro es cual mañana soleada… es como un pedazo de luna sobre una torre de plata. Es una luna llena que ilumina por bajo de su velo"[334].

"هي من وجهها في صباح شامس،.. كأنها فلقة قمر على برج فضة. بدر تم التي يضيء تحت نقابها"

Todos estos conceptos emiten al brillo, a la irradiación. Por eso se considera bueno en la mujer que sea "reluciente", es decir, que sea "como si el agua discurriese por su faz"[335]. Cuando la califican de "de tez reluciente, de blancura resplandeciente"[336], están haciendo una suerte de referencia oculta a la juventud y lozanía de la mujer. Esa blancura resplandeciente puede teñirse con algo de color a veces rojo y a veces amarillo, que proporcionan un cierto equilibrio "sorprendente" procedente de los estados de ánimo naturales en algunas ocasiones y en otras de los factores del clima u otros factores artificiales a los que la mujer se ve sometida de vez en cuando. De ahí que hablen de "el brocado del rostro", es decir, de su tono de color[337]. En esa línea dice el poeta[338]:

مروزي الأديم تغمره الـ صفرة حينا لا يستحق اصفرارا

وجرى من دم الطبيعة فيه لون ورد كسا البياض احمرارا

---

[334] AL-ḤAṢRĪ, Abū Isḥāq, *Zahr al-ʾĀdāb wa-ṯamar al-ʾalbāb.*, Taḥqīq, Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al- Ḥamīd, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1972 J.C./ 1392 H., p. 784

[335] IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ, *Ajbār an-nisā*'., *op.cit.*, t.10, p. 124.

[336] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.* p. 124

[337] IBN ʿABD RABBʿI, Aḥmad ibn Muḥammad., *al-ʕIqd al-farīd., op.cit.*, p. 125.

[338] *Op.cit.*, (*Marwūzī l-ʿadīm*: *Marw* es una ciudad persa, y el gentilicio es *marwī, al-ʿadīm* es una cualidad de la piel, es decir, el poeta está diciendo que el color de la tez es como el de la gente de Marw, tirando a amarillo). El sentido del verso segundo es que la rojez se mezcla con el color de la tez como el color de la sangre, de manera que pasa a ser como la rosa blanca mezclada con un tono rojo.

Se puede explicar el uso de esos dos colores que afloran en el rostro de la siguiente manera: el enrojecimiento, tal como aparece en los dos versos precedentes, es una reacción natural del alma, la sangre de la naturaleza que tiñe de rosa o rojo las mejillas, que adquieren el color de la vergüenza y el pudor. Y el amarillo se debe a los cambios atmosféricos, más concretamente a la sucesión de la noche y el día, por lo que ello supone de aumento o disminución de la proporción de luz que se refleja en el rostro de la mujer. Por eso se dice que "la muchacha hermosa adquiere el tono de color del sol, de modo que al mediodía es blanca y al caer la tarde amarillea"[339]. Sobre eso dice el poeta *Ḏū l-Rumma*[340]:

بَيضاءُ صَفراءُ قَد تَنازَعَها لَونانِ مِن فِضَّةٍ وَمِن ذَهَبِ

Además de los cambios atmosféricos están los cambios de carácter artificial que podemos explicar partiendo de lo que nos dice Abū l-Ḥasan al-Madāʾinī: "La belleza es roja, pero puede teñirse de amarillo al permanecer por largo tiempo dentro de su hogar y ungirse de perfumes, del mismo modo que sucede con los huevos de avestruz y con las perlas, que permanecen ocultas en sus moradas. Allāh (Dios) el Altísimo hizo esta comparación en su Libro: son como huevos ocultos"[341]. Ibn Manẓūr detalla el significado de la mujer lozana diciendo: "Es la mujer blanca y hermosa, tierna y bella; y al-Liḥyānī señala: "Es la blanca y suave"[342]. Según Ibn Qayyim: "lozana y tierna"[343] son méritos añadidos que reafirman los significados de suavidad y terneza, y a lo mismo parecen aludir los adjetivos "delicada, mórbida". Concluimos esta exposición diciendo que lo que se prefiere es que la tez del rostro sea, por una parte, blanca y sumamente

[339] IBN ʿABD RABBʿI, Aḥmad ibn Muḥammad., *al-ʔIqd al-farīd*., *op.cit.,* p.126.

[340] *Op.cit.,* p. 126.

[341] IBN ʿABD RABBʿI, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-ʔIqd al-farīd*., p. 125.

[342] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.* p. 421.

[343] IBN AL-ÎAWZĪ, Îamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān, *Ajbār an-nisā*'., *op.cit.*, p. 230.

brillante, pulcra, limpia y libre de impurezas; y por otra parte la redondez del rostro ha de adquirir una forma estética natural. En cuanto a lo que se prefiere para la piel del resto del cuerpo es que sea agradable al tacto, tierna y suave, libre de defectos y excrecencias, de hermosa blancura.

3.3.2 Cualidades de la boca y su entorno

Los exégetas y críticos abordan los significados y sentidos de los adjetivos que marcan las cualidades de la boca y del entorno. Por ejemplo, vemos que Ibn Manẓūr indica: "el término *šanib* se refiere a la limpieza y delicadeza que cubre la boca, o, según se dice también, la delicadeza, frescor y dulzura de los dientes"[344]. Y añade también en su comentario que "el significado del término *ratil* alude a la belleza y proporción de algo. Una boca calificada como *ratel* es una boca de hermosa disposición, muy bien alineada. Ese adjetivo, *ratil*, también puede referirse a la blancura de los dientes y su limpieza"[345]. Otro término muy usado es *ẓalm*, que se refiere a la pureza del color de los dientes, no de la saliva, a ese brillo y blancura que los asemeja a filos de la espada, hasta el extremo de que tan intenso fulgor y pureza te hacen imaginar que algo negro contienen. También se dice que el término *ẓalm* es la delicadeza e intensa blancura de los dientes. El plural de este término es *ẓulūm*[346], que es una de las cualidades preferidas en la boca. Cuando una mujer tiene una boca hermosa se la llama *rašūfā*[347]. La mejor explicación y comentario que hemos podido encontrar de los abundantes términos que descreen la belleza del rostro de la mujer, incluyendo las imágenes y metáforas positivas a las que recurren los poetas para describir la hermosura y dulzura de la boca y los dientes, como el vino, el granizo, el hielo o la escarcha, que el comentario de Ibn Qayyim, cuando señala: "Los árabes sostienen que la más hermosa de las bocas es la de las gacelas, … y

[344] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.,* p. 506.

[345] *Op.cit.,* p. 265.

[346] *Op.cit.,* p. 379.

[347] IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ., *Ajbār an-nisā*'., *op.cit.*, p. 299. Véase también *Lisān al-ʿArab.*, t., p. 119.

el motivo de ello es la abundancia de saliva, porque la sequedad de la saliva produce halitosis, y la fetidez viene con la vejez, y esto puede afectar a la gente más noble"[348]:

"العرب يزعمون أن أطيب الأفواه الظباء؛.. ويزعمون أن علة ذلك كثرة الريق، لأن على الخلوف، جفوف الريق، والبخر يحدثه الكبر وقد اعترى أشرافا من الناس" ، وهذا ما يجزم في أن المرأة الرشوف لا يكون فمها خلوفا".

con lo cual se concluye que la mujer calificada como rašūf es aquella cuya boca no despide mal olor[349].

ومقبّلٌ عذب المذاق كأنّه بردٌ تحدّر من غمام ماطر

Sobre esto dice el poeta ʿAntara Ibn Šaddād[350]:

بسمتْ فلاحَ ضياءُ لؤلؤ ثغرِها فِيهِ لِدَاءِ العَاشِقِينَ شِفَاءُ

Además de esas cualidades, hay otras que resultan imprescindibles para hacer las comparaciones y símiles con las bocas de las mujeres, como cuando se asemeja la belleza de la sonrisa con las flores, al decir: "y sonrió mostrando las flores de la margarita"[351], "تبسم عن منور الأقحوان" o descripciones parecidas, como: "la sonrisa de las mujeres es un relumbre, es una boca llena de perlas de granizo blancas y frescas"[352].

---

[348] AL-QĀLĪ, Abū Ismaʿīl ibn al-Qāsim al-Bagdadī, *al-Amālī.* Manšūrāt Dār al-afāq al-ŷadīda, Beirut, Líbano, (2ª ed.), C./ 1407 H., p. 228.

[349] IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān, *Ajbār an-nisā*'. *op.cit.*, p. 243. Describe su boca como dulce y de gusto delicioso, similar al granizo cuando cae de las nubes cargadas de lluvia.

[350] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ diván ʿAntara., op.cit.,* p. 7.

[351] AL-ḤAṢRĪ, Abū Isḥāq, *Zahr al-ādābi wa ṯamr al-albāb., op.cit.,* p. 987.

[352] *Op.cit.,* t.3, p. 779. El término *lamyāʾ* se refiere a la que tiene en los labios un color rojísimo. La voz *laʿas* alude al rojo oscuro. El término *ḥuwwa* significa color rojo con matiz oscuro en los labios. La voz *liṯāṯ*, cuyo singular es *liṯṯa*, es la carne que rodea los dientes, esto es, las encías. Y *el término šanib se refiere a los dientes puros y limpios.*

"ابتسامهن وميض، عن ثغر كالإغريض"

Ḏū l-Rumma, el poeta del amor y el desierto, no podía dejar de hablar del color rojo intenso de los labios, así que dijo[353]:

لَمْيَاءُ فِي شَفَتَيهَا حُوَّةٌ لَعَسٌ وَفِي اللثاثِ وَفي أَنْيَابها شَنَبُ

Queda por tanto claro que la simetría y proporción que se pide en la boca y los dientes consiste en que éstos estén bien alineados y sean delicados, como si fueran perlas en un collar. Esto en lo que respecta a la forma. Y en cuanto al color, es evidente que la pureza de la boca y la saliva, la blancura y la nitidez son las cualidades más demandadas, por la importancia que tiene que corra la saliva por la boca para que ésta sea reluciente y pura, tal como nos explica Ibn Manẓur en su diccionario Lisān al-ʿarab.

3.3.3 Cualidades de los ojos y de las zonas contiguas a ellos

Los ojos ocupan un lugar especial en la cultura árabe islámica, porque son como la ventana del alma, el origen de todos los sentimientos que atan a dos corazones, tal como decía el poeta:

كلُّ الحوادثِ مبدأُها مـــن الـنظر ومُعظَمُ النارِ مِنْ مُستَصْغِرِ الشَرِرِ

كَم نظرةٍ فعلتْ في قلب صاحبها فِعْلَ السهامِ بـلا قوسٍ ولا وتـــــرِ

Y eso es lo que nos detalla Ibn Qayyim cuando dice. "El término *zaŷāʾ* se aplica a la mujer que tiene cejas finas y largas, como si hubieran sido trazadas con un lápiz. La voz *balaŷ* se aplica a las cejas cuando están separadas, cosa que se prefiere, porque el hecho de que estén juntas se considera un defecto. El término *daʿaŷ* se refiere a los ojos muy negros y con la pupila ancha"[354].

"الزجاء: الدقيقة الحاجبين الممتد تهما حتى كأنهما خطا بقلم. والبلج: أن يكون بينهما فرجة، وهو يستحبّ ويكره القرن وهو اتصالهما. والدعج: أن تكون العين شديدة السوداء مع سعة المقلة".

[353] AL-ḤAṢRĪ, Abū Isḥāq, *Zahr al-ādābi wa ṯamr al-albāb*., *op.cit.*, p. 243.

354 IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān, *Ajbār an-nisā*'., *op.cit*., p. 229.

Ibn Qayyim añade otras cualidades que no habían sido referidas en la poesía *ʿuḏrī*, como: "El término *barayŷ* alude a la intensidad del negro y del blanco de los ojos, la voz *nayŷal* indica que los ojos son grandes, el término *kaḥl* indica la negrura de las pestañas sin necesidad de alcoholarlas, y la voz *hawar* se refiere a la amplitud de la negrura de los ojos"[355].

"البرج: شدة سوادهما وشدة بياضهما. والنجل: سعتهما. والكحل: سواد جفونهما من غير كحل. الحور اتساع سوادهما"

Lo que confiere a los ojos la capacidad de seducción y magia es el contraste entre la intensidad del blanco y la del negro, el tamaño, la negrura natural de las pestañas sin uso de afeites. Y esos ojos seductores que se clavan en los corazones sin necesidad de arco alguno están protegidos por unas cejas largas y extensas como espadas desenvainadas trazadas por un lápiz de divina sabiduría que con sus puntas alcanzan los extremos de las sienes, sin juntarse entre sí, como si fueran una espada árabe auténtica. Además, hemos de decir que la seducción de los ojos no es completa sin tener en cuenta otro aspecto: la forma de mirar. Y es que las miradas de la mujer en la cultura árabe reflejan toda una semiótica de la comunicación que no seríamos capaces de explicar ni siquiera con decenas de investigaciones y estudios. No obstante, podemos resumirlas con la denominación que la gente de la literatura les dio, que es "el lenguaje de los ojos". Sobre esto dice el poeta:

وَتَعَطَّلَت لُغَةُ الكَلامِ وَخاطَبَت عَينَيَّ في لُغَةِ الهَوى عَيناكِ

Una de las cosas más hermosas que se han dicho sobre la languidez y tibieza de la mirada es lo que dijo el poeta Abū Naūās[356]:

ضَعيفَةُ كَرّ الطَّرْفِ تحسبُ أنّها حديثَـةُ عَـهْدٍ بالإفاقَـة من سُـقْـمٍ

Así pues, la descripción de los ojos se sustenta en el contraste entre lo blanco y lo negro, las pestañas teñidas de magia, la mirada tranquila y enigmática, o penetrante, los ojos

355 IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān, *Ajbār an-nisā*'., p. 229.

356 AL-QĀLĪ, Abū Ismaʿīl ibn al-Qāsim al-Bagdadī, *al-Amālī*. Mansūrāt Dār al-afāq al-ŷadīda, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H., *op.cit.*, p. 227.

soñolientos y adormilados con cierta sombra doliente… todas esas características que adornan las páginas de la poesía amorosa, que son algo así como el colirio que precisa el pincel de ojos imaginario con el que los poetas delinean sus descripciones de los ojos de forma continua y sin fin.

3.3.4 Cualidades del cabello

Todas las características de la belleza en la mujer que hemos visto hasta ahora son características inherentes a su composición fisiológica. Y el cabello, como no podía ser de otra forma, es otro añadido importante a la dimensión estética femenino. Se dice que "la belleza completa se halla en el cabello"[357], en el sentido de que el cabello ha de estar coordinado y armonizar bien con el resto de elementos y cualidades del cuerpo femenino. La negrura del cabello ha de armonizar con la negrura de ojos, cejas y pestañas, pues todos los poetas utilizan en sus descripciones ese color natural un tanto trillado. La negrura debe ser también armónica en contraste u oposición con el color brillante y esplendente del rostro, de manera que ambos colores opuestos adquieren su valor precisamente por el contraste que se establece entre ambos. El color del rostro se representa por la equivalencia natural con el color de un día soleado. Como dijo ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb[358] : "Si la blancura de la mujer se completa con un cabello hermoso, entonces su belleza es perfecta". Entre las manifestaciones de la belleza está ese color negro intensísimo que es como una noche oscura, tal como dice Imruʾ al-Qays[359]:

---

357 IBN AL-ÛAWZĪ, Ûamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān, *Ajbār an-nisā'*., *op.cit.,* p. 228.

358 AL-ÛAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.,* p., *op.cit.,* p. 237.

359 AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn, *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*., *op.cit.*, pp. 26-30. El término *farʿ* significa "cabello pleno"; *fāḥim* se refiere a lo que es muy negro; *ʾaṯīṯ* significa "abundante" y *ʾaṯāṯa* "abundancia"; *qinw*, con el plural *qinwān*, se refiere al racimo de dátiles; *najla mutaʿaṯlika* quiere decir "palmera cargada de dátiles". El sentido del verso es que la mujer deja ver un largo cabello que adorna su espalda, y se comparan sus mechones con los racimos de dátiles que asoman de las palmeras cargadas. el término *ġadāʾir*, con su singular *ġadīra*, significan el mechón del cabello;

وَفَرْعٍ يَزينُ اَلمتنَ أَسْودَ فاحِمٍ أَثِيثٍ كَقِنْوِ النّخْلةِ الْمُتَعَثْكِلِ
غدائِرُه مُسْتَشْزِراتٌ إِلى العُلا تَضِلّ العِقاصُ في مُثَنًّى وَمُرْسَلِ

En estos dos versos hay una serie de cualidades que hacen del cabello de la mujer un modelo de belleza, es decir, un cabello ideal con el que toda mujer sueña. Cuando el poeta dice *farʿ* está aludiendo al cabello pleno y perfecto, y utiliza ese término por su carga semántica especializada, que lo distingue del término común *šaʿr* "cabello", que es común por su sentido y verbo a todas las mujeres. Cuando el poeta dice *ʾaṯīṯ* está aludiendo a la abundancia y a la densidad del cabello. Cuando el poeta habla de "los mechones que se elevan hacia lo alto", está refiriéndose a la densidad de los mechones del cabello en dirección hacia arriba. Cuando indica "los lazos del cabello siguen sinuosos y sueltos", está describiendo el cabello de la mujer con sus rizos y su abundancia, porque oscilan entre lo rizado y lo suelto. A través de estas cualidades vemos cómo se completa la negritud y perfección del cabello; la densidad y abundancia de los mechones, que a veces caen sueltos en toda su longitud, y a veces se rizan y envuelven en sinuosidades y recodos, hacen que los mechones del cabello de la mujer caigan sobre la plata de la frente blanca y se enrosquen en torno al cuello y a las sienes.

3.3.5 Cualidades del talle, la cintura y las zonas contiguas

Dice *al-Ŷāḥiẓ*: "He observado que la mayor parte de la gente prefiere a la mujer bien torneada, que ocupa una posición intermedia entre la mujer gorda y la delgada. La mujer ha de ser de buen talle y buena complexión, bien torneada, con los hombros equilibrados, la espalda recta. Ha de tener los huesos bien revestidos, estar entre llenita y flaca. Con eso de bien torneada se refieren a que ha de tener buenos tendones y no ser debilucha, y que ha de estar libre de excrecencias y excedencias"[360].

---

istišzār significa "altura, elevación"; *ʿaqīṣa* es el mechón recogido del cabello. El sentido del verso es que los mechones del cabello están alzados hacia lo alto, es decir, están atados a la cabeza con hilos.

[360] AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Bahr, *Rasāʾil al-Ŷāḥiẓ*., *op.cit.*, p. 153.

"رأيت أكثر الناس يقدمون المجدولة والمجدولة من النساء التي تكون في منزلة بين السمينة والممشوقة، ولابد من جودة لقد وحسن الخرط واعتدال المنكبين واستواء الظهر، ولابد من أن تكون كاسية العظام بين الممتلئة والقضيفة وإنما يريدون بقولهم مجدولة جودة العصب وقلة الاسترخاء وأن تكون سليمة من الزوائد والفضول".

Esta descripción de las características que ha de cumplir el talle de una mujer y su complexión es un cuadro estético excelente del talle, la complexión y las piernas de la mujer. Vamos a tratar de precisar y comentar algunas de las cualidades un tanto enigmáticas e implícitas en las palabras de *al-Ŷāḥiẓ*. Comencemos por el cuello, que muy a menudo hemos visto describir con imágenes y palabras del estilo de "lejano al punto de caída de los zarcillos" o "es como una torre de plata", o "como el cuello de una tetera de plata", en alusión a su longitud y su blancura. También se ha solido comparar el talle de la mujer con una rama, con una caña, o con un sauce. En esa línea dice Imruʾ al-Qays[361]:

مُـهَـفْـهَـفَـةٌ بَـيْـضَـاءُ غَـيْـرُ مُـفَـاضَـــةٍ تَـرَائِـبُـهَـا مَـصْـقُـولَـةٌ كَـالـسَّـجَـنْـجَـلِ

En cuanto a la cintura, es lo más maravilloso de la mujer. En palabras de *al-ʾAʿšà*:

صِفــر الـوشاحين ملءُ الدِّرع بنهكة إذا تمشتْ يكــادُ الخــصرُ يــنْحَولُ

Es decir, que tiene el vientre exiguo y plano, el talle muy fino, de manera que hasta el cinturón siente inquietud por ella; pero llena los arenales con su gordura"[362]. La perfección en las cualidades de la mujer bien torneada consiste en que sea jadallaŷa, es decir, llenita de brazos y piernas a la vez[363]. En esa línea dice Imruʾ al-Qays[364]:

هَـصَـرْتُ بِـفَـوْدَيْ رَأْسِـهَـا فَـتَـمَـايَـلَـتْ عَـلَـيَّ هَـضِـيْـمَ الـكَـشْـحِ رَيَّا الْمُـخَـلْـخَـلِ

[361] AZ-ZAWZANĪ, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad, *Šarḥa al-muʿallaqāt as-sabʿ*, *op.cit.* p. 27. Ya hemos comentado ese verso anteriormente, indicando la fuente.

[362] *Op.cit.*, p. 479.

[363] *Op.cit.* p. 229.

[364] *Op.cit* .p. 26.

El término *mujallal* se refiere al lugar que ocupan las ajorcas en las piernas o los muslos. Lo que quiere decir el poeta es que los muslos son tan amplios y carnosos que las ajorcas apenas pueden abrazarlos. Con esto concluimos el repaso a las cualidades del talle, la cintura y las zonas contiguas.

4. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA ʿABASÍ

La historia árabe establece el Califato Abasí en el año (750 J.C/ 132 H), sobre las huellas de la dinastía Omeya. Seña extenderse demasiado ahondar sobre esta época y sus aspectos políticos, económicos, sociales y culturales ya que se extiende desde el año) 750 J.C/132 H.) hasta) 1258 J.C /656 H). Se trata de una de las épocas políticas e históricas más largas en la historia de los árabes. Sufrió esta etapa muchos altibajos y esto es lo que hace que toda la información sea difícil de recopilar en su totalidad por no hablar de la pérdida de información importante después del ataque de los mongoles al estado abasí, que luego arrojaron una cantidad ingente de libros a las aguas del Tigris"[365]. La fundación del estado fue precedida por una propaganda a gran escala conocida como "al-*Dawʿa*", es decir, "llamada" abasí, que duró alrededor de un tercio de siglo, la cual se atribuye a al-ʿAbbās ibn ´Abdul Muṭālīb tío del Profeta[366].

En esta época existió gran agitación y la división del período abasí se debió a "la idea de la relación entre la historia política y la historia de la literatura. En el año de (846 J.C / 232 H), prácticamente termina la influencia persa en el Estado Abasí y comienza la influencia turca, el año (946 J.C/ 334 H). Pero regreso el de la influencia persa de nuevo tuvo lugar con la entrada de los Búyidas a Bagdad, tomando las riendas del poder en el mismo, el año (1346 J.C/ 747 H) El retorno de la influencia turca de nuevo llega con la entrada de los selŷuqíes[367] a Bagdad, que tomaron las riendas del gobierno"[368].

---

[365] ĀRMAN, Sayyid Ibrāhīm, *Dirāsa al-ḥālat aṯ-ṯaqāfīya fī al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal, Diván al-ʿarab, 2009*: http://www.diwanalarab.com, *Fecha de consulta*: 23/10/2015 J.C./ 09/01/1437 H.

[366] ABŪ ZAYD, Sāmī Yūsuf, *al-Adab al-ʿabbāsī: aš-šiʿr*. Dār al-masīra, Jordania, (1ª ed.), 2011 J.C./ 1432 H., p.15.

[367] "Imperio selŷuqe: El Imperio selyúcida fue un estado turco y se extendió por los actuales Irán, Irak y Anatolia entre los siglos XI y XIII. Los selyúcidas eran originarios del norte del mar de Aral. En el siglo X se islamizan adoptando la rama del sunnismo de esta religión. Su primer jefe se llamaba Selyuq, de donde proviene el nombre del imperio, e iniciaron un período de conquistas militares primero por la región persa del Jorasán. A partir de ese momento adoptaron la lengua y las costumbres persas. Togrul,

Šawqī, Ḍayf, ha tratado de poner fin a este complejo embrollo haciendo nueva lectura basada en una serie de estudios de la literatura árabe intentando situar y determinar la época política de la Dinastía Abasí. El autor ha hecho una serie de estudios de la literatura árabe cuyo fruto es una nueva división de esta época. Se detiene en el año (334 H/ 946 J.C.), cuando los Búyidas se apoderaron de Bagdad, para fijar la época abasí en dos etapas: la primera, que termina en el año (232 H/ 846 J.C.), y la segunda, que finaliza en el año (334 H/ 946 J.C.). Después de esto hasta finales de la Edad Media o incluso hasta el comienzo de la era contemporánea se puede considerar como la era del comienzo de la etapa de independencia y la formación de los nuevos y pequeños Estados y Emiratos, justifican su nueva división argumentado que Bagdad ya no contó

---

nieto de Selyuq, tomó Bagdad en el año (447 H /1055 J.C.) otorgándose el título de «Sultán y rey de oriente y occidente». Su sucesor Alp Arslan estableció la capital imperial a la actual Teherán entre otras victorias conquistó Alepo y Armenia y venció el emperador Romano IV, del Imperio bizantino, el año (1071 J.C./463 H) en la batalla de Manzikert, lo que significó el inicio del poder turco en Anatolia. Los territorios bizantinos formaron la llamada rama Rum del imperio, el Sultanato de Rüm. El apogeo del imperio fue con Malik Shah que gobernó también sobre Jerusalén y Asia Menor. El imperio selyúcida poseía un poderoso ejército y una administración civil muy eficiente. Las escuelas fomentaban el sunnismo. (AMĪN, Ḥusayn, *Tārīj al-ʕIraq fī l-ʕaṣr as-salŷūqī*. Matbaʿat al-Iršād, Irak, 1965 J.C./ 1384 H., PP. 12-16), Y (www. Islamstory.com) *Fecha de consulta*: 23/9/2015 J.C./ 09/12/1436 H.

[368] JALĪF, Yūsuf, *Fī aš-šiʕr al-ʕAbbāsī: Naḥwa manhaŷ ŷadīd*. Maktabat Ġarīb, El Cairo, Egipto, (s.d)., P. 5.

como centro de poder, desde que la tomaron los Búyidas[369], porque era simplemente un símbolo de la sucesión o califato nominal"[370].

Nosotros no nos centraremos en el aspecto histórico de la etapa abasí, porque lo que nos interesa en este trabajo de investigación es el aspecto cultural y todo lo que la evolución de los acontecimientos de esta era aporta. Dicho desarrollo fue muy notorio ya que nunca se había visto nada igual en todas las etapas de la historia árabe, porque la sociedad árabe durante la época abasí era distinta a todas las sociedades árabes que la que precedieron. La sociedad abasí difiere en su composición, en su cultura; y de las costumbres rurales de las sociedades árabes, ya que la sociedad cambia del comportamiento árabe típicamente árabe beduino, a las características de los persas, es decir los hábitos rurales a unas conductas más urbanas"[371]. Los califas auspiciaron los movimientos científicos en varios aspectos, incluso exageraron con su generosidad con los científicos y los escritores."[372], la renovación del período abasí era inevitable, "porque la sociedad Abasí pasó de ser una sociedad nómada a una cultura y una sociedad más urbana los poetas experimentaron nuevas experiencias, porque vivían una nueva vida y querían ser fieles a las nuevas realidades, y honestos al expresarse sobre ellas"[373]. Así aparecían los múltiples propósitos de la poesía y tendencias intelectuales especialmente entre poetas y los escritores en general, lo que confirma la era abasí como

[369] Dinastía búyida: Dinastía de Daylam, gobernada en el oeste de Irán, Irak durante los años932/45 a 1056 / 62 m años. El origen de su linaje son los reyes sasánidas (según ellos). Ellos derivan su nombre de Abu Šūŷa´, Būyh, el cual tres de sus hijos lograron tomar el poder en Irak y Persia. (www.islamstory.com), *Fecha de consulta*: 8/6/2015 J.C./ 20/08/1436 H.

[370] JALĪF, Yūsuf, *Fī aš-šiʕr al-ʿAbbāsī: Naḥwa manhaŷ ŷadīd., op.cit*, p. 5.

[371] ḤASAN, Ḥusayn al-Ḥāŷ, *Aʕlām fī š-šiʕr al-ʿabbāsī.* al-Mu’assasa al-ŷāmiʿīya li-d-dirāsāt wa n-našr wa at-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H., p. 29.

[372] *Op.cit.,* p. 31.

[373] ʿABD ALLĀH, Ṣalāḥ Musīlh, *at-Taqlīd wa at-taŷdīd fī š-šiʕr al-ʿabbāsī.* Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya, Alejandría, Egipto, (s.d)., p. 18.

una etapa decisiva en la historia de la literatura, porque durante esa época apareció la recopilación literaria, y el movimiento de traducción era muy activo lo que produjo una especie de impulso intelectual y creativo no solo en términos de la poesía o la prosa, sino que en todas las demás artes literarias"[374]. La mentalidad árabe tuvo un contacto muy estrecho con las nuevas civilizaciones de los nuevos países conquistados allá donde se extendió la autoridad y el dominio. La mentalidad árabe empezó a mostrar una nueva apertura que se quedaba a la espera con entusiasmo y aspiración al conocimiento de las ciencias y el interés de conocimientos sobre las realidades, y que era el efecto de las diferentes culturas que aguzó la mente de los poetas árabes con un impacto significativo en el transcurso de la poesía del desarrollo.[375]

Gracias a los esfuerzos de traducción y a los nuevos territorios adquiridos y anexados por los árabes, el desarrollo cultural y social se veía creciendo sobre todo en la época abasí. Todo esto fue positivo para los movimientos culturales y más precisamente para los poetas que conocieron una expansión en los talentos. A raíz de esto, se vio crear un nuevo estilo de la creación poética y se empezó a alejarse un poco de los temas que dominaban la poesía, puesto que ya eran obsoletos como, por ejemplo, la descripción de los camellos y cosas así. La poesía se preocupaba por los palacios y su descripción, así mismo los jardines, en el lujo de las cortes, y las flores, el flujo del agua, y retratos intensos a las emociones, donde la imagen del desierto y la crueldad de la misma están ausentes. También empezó a notar, en la poesía, una presencia de la sociedad civil, prosperidad social y el progreso tanto científico como cultural.[376] Al respecto dice Aḥmad Amīn: Mientras a los califas omeyas les habían transmitido una serie de

[374] ABŪ ŶIHĀD, Jalīl, *al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī: Jasā'isuhu al-adabīya, wa ta'ṯīr ḏālika ʿalā tārīj al-adab al-ʿarabī, wa mas'alat aṣ-ṣirāʕ bayn al-qadīm wa al-ḥadīṯ*: http://www.maghress.com, *Fecha de consulta*: 6/12/2013 J.C./ 02/02/1435 H.

[375] AL-FĀJŪRĪ, Ḥannā, *al-Ŷāmiʕu fī tārīj al-adab al-ʿarabī.* Dār al-ŷil, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H., p. 522.

[376] AL-FĀJŪRĪ, Ḥannā, *al-Ŷāmiʕu fī tārīj al-adab al-ʿarabī., Op.cit.*, p. 72.

costumbres y tradiciones, que ellos moldeaban. Los abasíes las copiaron y las incluyeron en sus nuevos hábitos y tradiciones sobrevenidos"[377].

La vida intelectual llegó a la cima de su desarrollo y la prosperidad, gracias a los movimientos culturales y las corrientes intelectuales como resultado de la relación entre los pueblos. La cultura griega llegó a través de las conquistas de Alejandro Magno[378], que fueron a raíz de la difusión de la cultura griega en el Oriente. Los griegos se mezclaron con estos pueblos, e influyó en la organización política y la sociedad acorde con el pensamiento griego. Añade Šāwqui Ḍāyf: "la cultura griega es la cultura más importante que influyó en el pensamiento abasí, pero no a través de la traducción ni la transmisión escrita, sino mediante entre los griegos y los árabes".[379]

De esta manera se transmitió el patrimonio de la cultura persa por el contacto entre los árabes y las persas en el comercio y en las guerras, y la caída de los puestos fronterizos de algunos de los países árabes bajo la influencia persa durante varios periodos de tiempo, tales como Yemen, Bahréin, Irak, y esto ha tenido un fuerte impacto en la cultura árabe[380]. La transmisión de la cultura india fue a través del comercio también, puesto que la India transportaba su mercancía hasta la costa de Omán,

---

[377] AMĪN, Aḥmad, *Ḍuḥā al-islām*. Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1956 J.C./ 1375 H., p. 11.

[378] الإسكندر المقدوني: أحد ملوك مقدونيا الإغريق، ومن أشهر القادة العسكريين والفاتحين عبر التاريخ، تتلمذ على يد الفيلسوف الشهير أرسطو. أسس إحدى أكبر وأعظم الإمبراطوريات التي عرفها العالم القديم، والتي امتدت من سواحل البحر الأيوني غربًا وصولاً إلى سلسلة جبال الهيمالايا شرقًا، واستطاع أن يسيطر على كثير من بلاد آسيا وأفريقيا. (http://www.marefa.org.).

[379] ḌAYF, Šawqī, *Tārīj al-adab al-ʿArabī: al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal*. Dār al-maʿārif, Egipto, (16ª ed.), 2004 J.C./ 1425 H., p. 96; Vease también, *La literatura árabe y su historia en la literatura abasí., op.cit,* p. 47.

[380] ḤĀMID, Maḥmūd, *al-Adab al-ʿarabī wa tārījuh fī al-adabi al-ʿabbāsī., op.cit*, p. 48.

Yemen y Bahréin como por ejemplo, podemos citar las alusiones a los españoles o los árabes en su poesía llamaban al sable: Ḥindi, Ḥanduana, Muḥannād, como vemos en los versos de ʿAntara Ibn Šaddād preislámico

وَلَقَد ذَكَرتُكِ والرِّماحُ نواهِلٌ مِنّي وبِيضُ الهِندِ تَقطُرُ مِن دَمي
فَوَدَدتُ تَقبيلَ السُيوفِ لأَنَّها لَمَعَت كَبارِقِ ثَغرِكِ المُتَبَسِّمِ[381]

En los relatos de los recientes investigadores *la tierra de al-Baṣra* fue llamada *la tierra de la India*. *Yāqut al- Ḥamui* que *ʻOmar bin al-Jaṭṭāb,* en su libro, afirma que ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb le escribió a *Saʻad bin abī Waqās* para que mandara a *ʻUtbah bin Ġaẓuan* la India, que se llamaba en aquella época Tierra de la India. En la época de la extensión de la conquista musulmana en el Oriente, se dirigió hacia la India y la conquistó en el Periodo de al-Walid bin ʻAbdul al-Malik, por el comandante Muḥammad bin Qāsim aṯ-Ṯaqafī. Y esta conquista participó y contribuyó en el conocimiento de los musulmanes de la India y puso en contacto las culturas india y árabe islámicas.[382] Al mismo tiempo aparecieron los movimientos de la *Šuʿūbyyā,*[383] *al-Zandaqa*[384] y *al-Maŷūn,*[385] debido a dos factores principales:

[381]نواهل: تنغرزُ في جسدي فتَنهل منه اللحم. (بيض الهند): السيوف المصنوعة في الهند. (بارق ثغرك): اللمعة التي تكون على الشفتين.

[382] مدينة الأبلة: مدينة عراقية، تعد أقدم مدن البصرة.

[383]الشعوبية: مفردها شعوبي، نسبة للشعب، أما اصطلاحا: الشعوبية حركة سياسية نشأت منذ أن تربع العرب على عرش الفرس، فطمح هؤلاء الى استعادتها، وطلبوا التساوي بالعرب. (انظر: الأدب العباسي: النثر، د. سامي يوسف أبو زيد، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2011، ص22)، وانظر:(الموسوي، صباح، دور الحركة الشعوبية في صنع الفرق الباطنية.

(Elaph: http://elaph.com), *Fecha de consulta*: 8/5/2014 J.C./ 08/07/1435 H.

[384]الزندقة: أطلقت لأول مرة في العصر العباسي؛ وأصلها فارسي (زنده كَرْد)، التي تعني إبطان الكفر والإلحاد، والزندقة في مجملها تعني التشكك في العقيدة وسلامة الدين، في شكل جديد دخيل على المجتمع الإسلامي نادى به الشعراء في أقوالهم وأفعالهم، وهي في مجمل معانيها تعني (الإلحاد)، وكل من اتَّصف بها يعد خارجاً عن ملة الإسلام.

1. La nueva vida en las ciudades animaba a la gente a la diversión, y con lo que conllevaba esa forma de vivir. La gente empezó a desatarse de las ataduras que le imponía el Islam. Así algunos poetas incluso llegaban a declararse ateos alabando su ateísmo en sus veros. Veamos el siguiente ejemplo:

تزندق معلناً ليقول قومٌ إذا ذكروه: زنديق ظريف

2. La activa vida intelectual de los árabes que floreció en la época abasí, absorbió las culturas extranjeras como la griega, la persa, y la india, y la investigación inherente a la filosófica y la controversia en las religiones. Todo esto produjo gran cantidad de escepticismo religioso y levantaba muchas sospechas acerca de las cuestiones religiosas y de ahí viene el famoso dicho (quien opta por la lógica, se convierte en ateo.[386](من تمنطق فقد تزندق)

Con esta breve introducción hemos querido esbozar las características de la literatura abasí desarrollada en el periodo de oro de la historia de la literatura árabe al nivel de la creación y la crítica, y la Época en que se desarrolló un magnifico nivel de respecto las épocas anteriores. Se fundaron las más importantes bases de la literatura, la retórica, y la crítica, las cuales representan la originalidad de la lengua árabe. En una palabra, se puede decir que la época abasí fue floreciente en toda la historia árabe.

(www.islamway.com), *Fecha de consulta*: 14/10/2015 J.C./ 30/12/1436 H.

[385]المجون: المجون في لسان العرب في مادة (مجن): مجنت الأرض مجونا إذا صلبت واغلظَّت، والمجانة ألا يبالي الإنسان ما صنع وما قيل له. ظهر المجون مع بداية القرن 2 هـ وساعد على انتشاره عوامل اجتماعية كثيرة منها: كثرة الرقيق والجواري ودور النخاسة، واستقرار الحياة وازدهار المجتمع، ومنها وجود الحرية وتساهل بعض الخلفاء في القيم الإسلامية. (انظر: الأدب العباسي: النثر، د. سامي يوسف أبو زيد، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2011، ص21-22)، وانظر: (انظر: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ص 222).

[386] JALĪF, Yūsuf, *Tārīj aš-ši'r fī l-ʿaṣr al-ʿAbbāsī*. Dār aṯ-ṯaqāfa li-n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 1988 J.C/ 1408 H., P. 23.

Dice ʿAbd Allāh, Ṣalāḥ, hablando de la etapa abasí, "Se trata de una época en la que la cultura de los árabes en lo material y lo moral floreció y prosperó de forma maravillosa en comparación con las épocas anteriores. Ya que el horizonte árabe era muy amplio en los ámbitos intelectuales y culturales en general. También se fundaron las bases más importantes de la literatura, de la retórica y de la crítica. Los cuales representaban la originalidad de la herencia árabe"[387].

Lo anteriormente dicho ha sido como un punto de comienzo para nosotros para poder hablar más tarde sobre del poeta al-Mutanabbī el cual representa la cima en los poetas de su tiempo.

4.1 La literatura Abasí y estatus de la mujer

La mujer representa un aspecto esencial de la literatura. Sin embargo, el lector de literatura percibirá a través de la trayectoria de la literatura árabe en sus varias etapas que lo que ha llegado a nosotros de la literatura es muy poco comparado con lo que encontramos de la literatura escrita por hombres. Hay razones están detrás de ello. Algunas de estas razones podrían ser las siguientes.

- La percepción de la inferioridad de la literatura femenina, según lo descrito por algunos críticos que la consideran suave y en el estilo. Porque no llega al nivel de la literatura producida por los hombres.
- El carácter dominante de la poseía femenina suele ser ligero, es decir, se trata de composiciones poéticas fáciles de memorizar y otras composiciones en las tertulias literarias, literarias, como si la mujer poetisa redujera el estatus o rango hay mucho poético. Y que suelen ser motivo de debate, como si fuera este tipo de poesía menos importante que la poesía masculina.
- Se aprecia la presencia de libros elaborados sobre las mujeres- como mencionaron respectivamente ibn al-Nadym en su libro (*al-Faḥrīst*) y se dice que *Yāqut al-*

[387] ʿABD ALLĀH, Ṣalāḥ., *at-Taqlīd wa at-tayḋīd fī š-ši ʿr al-ʿabbāsī., op.cit.,* P. 9.

Ḥamwi en el (*Muʿŷam al-ʾUdabāʾ*). Las mayoras de estos libros hablan sobre las mujeres, su belleza, su estatus social, sin dar importancia al aspecto literaria.[388]

La mujer abasí ha tenido un gran papel en la vida política y social especialmente las mujeres de los reyes y los príncipes. Participó junto al hombre en la vida cultural; ha sido poeta y escritora de prosa su participación en la vida cultural vino como respuesta a la intensa actividad cultural en aquel tiempo. También como respuesta a la apelación de las distintas clases de conocimientos y de civilización abierta, e interculturalidad; lo que indica la capacidad, y la actividad intelectual, y el papel pionero que ha desempeñado la mujer en su etapa de la historia.

En la época abasí también ha sido famosa por los esclavos que han estado al servicio de los monarcas y príncipes abasíes. Algunas se hicieron famosas cantantes y destacadas poetisas, como ‘Urayb al-Māmunya[389]. La mujer abasí tenía una gran posición social, aparte de una actividad social notable. Era partícipe igual que el hombre en la construcción de grandes proyectos, además de su aportación en el servicio público. Como se cuenta que hizo Zubayda, la esposa de Ḥārūn ar-Rašīd, en la construcción de casa de acogida y de excavación de pozos en la Meca. Además de mandar a hacer las acequias para facilitar el agua para los peregrinos durante su peregrinación.[390]

---

[388] AL-ḤALABŪNĪ, Jālid, *Adab al-mar’at fī l-ʿaṣr al-ʿAbbāsī wa malāmiḥuhu al-fannīya*. Maŷallat Ŷāmiʿat Dimašq, Siria, Tomo 26, 3, 4, 2010 J.C./ 1431 H., P. 89.

[389] عُريب المأمونية: عريب بنت جعفر بن يحيى البرمكي المأمونية، شاعرة ومغنية وأديبة، من أعلام العارفات بصنعة الغناء، والضرب على العود. قيل: هي بنت جعفر بن يحيى البرمكي. ولدت ببغداد، ونشأت في قصور الخلفاء من بني العباس، وأعجب بها المأمون فقربها حتى نسبت إليه. يقال: إنها صنعت ألف صوت في الغناء.

IBN AS-SĀ’Ī, ʿAlī ibn Anŷab ibn ʿAbd Allāh al-Jāzin aš-Šāfiʿī (593-674 H./ 1197-1276 J.C.), *Nisā’ al-julafā’: al-Musammā ŷihāt al-a’imma al-julafā’ mina al-ḥarā’iri wa al-ʿimā’.* Taḥqīq wa taʿlīq. Muṣṭafā Ŷawād, Dār al-maʿārif, Egipto, (s.d.)., P. 47.

[390] ʿUṯmān, ʿAbd al-Fattāḥ, *Šiʿr al-mar’a fī al-ʿaṣr al-ʿAbbāsī: Dirāsa tārījīya taḥlilīya fannīya*. Dār Ġarīb l-iṭ-ṭibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 2004 J.C./ 1425 H., P. 27.

Que la participación de la mujer abasí ha sido como una respuesta a la apertura cultural y ha quedado atestiguado. El nuevo entorno abasí fue como una excelente base para los nuevos talentos literarios femeninos. El surgimiento de este tipo de literatura femenina nos obliga a hacer una breve aproximación sobre esta clase de literatura, asimismo sus componentes emergentes, intentando destacar las nuevas características de la misma "marcada por la evolución de la misma mujer y de sus preocupaciones por determinadas clases de literatura y arte.

Nos vamos a centrar y ocupar de la poesía amorosa abasí, género literario en la cual participaba la mujer demostrando su creatividad poética femenina. Las fuentes consultadas por nosotros nos arrojan datos sobre mujeres de la época que escribían poesías sobre los hombres. La mujer abasí no tuvo pudor a la hora de componer versos hablando de amores hacia los hombres, de hecho, la historia nos guarda numerosos ejemplos de estas composiciones amorosas. Por ello, tanto a las mujeres como los versos los engloban en la poesía elegíaca. Esta clasificación es injusta con las posibilidades de talento creativo literario de las mujeres; si alguien hubiese preguntado o pedido a la mujer o le hubiese permitido componer poemas que no fueran elegías, tendríamos hoy diversas y variadas composiciones poéticas compuestas con distintos fines.

Las poesías amorosas de la mujer abasí eran cantadas por las mujeres bailarinas en las cortes de los califas, o príncipes. Esta figura femenina se llamaba "Ŷawary", es decir muchachas esclavas y sirvientas. Dicha figura tenía mucha "influencia literaria en los literatos hombres, es decir, los poetas. Solían ser mujeres jóvenes muy hermosas, así que los poetas influenciados por la belleza de estas y como reacción, componían los versos sobre ellas. Tal vez esa sea una de las razones que impulsó la difusión de la poesía amorosa, una difusión enorme en la época abasí. Así se dividía este tipo de poesía en dos clases: غزل عفيف (*poesía de amor platónico*), y غزل ماجن (*poesía obscena*). Uno de los cuentos más famosos en este sentido, es el de Baššār ibn Burd y ʿAbdah, el de ´Abbas ibn al-Ḥnaf y Fawz, el de Abu-l-ʿAtaḥiyya wa ʿUtba y por último el de Abū Naṣr y Ŷanān. También hay otros relatos menos famosos que los que acabamos de citar

como, por ejemplo, el de "İbraḥīm al-Maṣwulī wa Ḏat al-Ḥa" y el de "Moḥammed ibn Ụmaya y Jid´a".[391]

Y para que nuestra investigación no tenga un matiz demasiado histórico, vamos a citar un ejemplo de la mujer abasí, ʿAlya bint al-Maḥdi, la cual, se al enamorarse de un criado de nombre *Ṭall*, que era uno de los criados de la Corte del Califa Ḥārūn Ar-Rašīd. Esta poetisa echaba de menos al criado después de muchos días sin verlo y le dedica estos versos:[392]

قَدْ كانَ ما كُلِّفْتُه زَمَناً يا طَلَّ مِنْ وَجُدٍ بكم يَكفي

حتّى أتيتكَ زائراً عجلاً أَمْشي على حَتفٍ إلي حَتْفي

A decir verdad, la mujer no tenía su libertad total a la hora de expresar sus sentimientos en público. El califa Ḥārūn ar-Rašīd, obligó a la poetisa ʿAlya, a jurar que no iba a ver más a su criado. Entonces ʿAlya, se vio obligada a no mencionar el nombre de su amado, recurriendo al despiste y a la confusión. Los siguientes versos demuestran que las mujeres eran libres cuando se trata de mostrar sentimientos en público:

سلِّـمْ على ذاكَ الغـــزالِ الأغيـدِ الـحـسنِ الـــدلالِ

سلِّـــم علـيه وقُـلْ لـه يـا غل ألـبـابِ الـرجـالِ

Se destaca a la mujer como compositora y creadora poética, el gran cronista árabe *ibn Jaldūn* nos define la creación poética como, "dar entonación a los veros ajustados a la métrica, luego la disección de las voces de manera ordenada para dar lugar a un tono o

[391] Yusuf Maŷid Alssmaraẏ, ḤIND, "*la infuelcia de las Alŷawary durante la épca abasî*", el artículo públicado con la fecha de 11.05.2011, en http://www.alnoor.com., *Fecha de consulta*: 13/8/2015 J.C./ 27/10/1436 H

[392] AL-ASFAHĀNĪ, Abū al-Faraŷ ʿAlī ibn al-Ḥusayn., *al-Agānī., op.cit.,* p. 201.

una melodía, luego estas melodías se compones entre sí de modo que produzcan placer en los oídos por la armonía de los sonidos".[393]

Por su parte *el Ŷāḥiẓ*, opina que la poesía amorosa es de la mujer más que del hombre, asimismo en el canto y la composición melódica, "En cuanto al canto y a la emoción en la poesía amorosa, todo esto son los derechos de las mujeres, las mujeres deberían cantar poesías amorosas sobre el amor apasionado, enamorarse, el enamoramiento, la pasión excesiva, y aquellas mujeres que fueron el objeto de la creación de estas poesías amorosas, y de ellas se han enamorados locamente los hombres, y por ellas los hombres se abrasaron amor".[394]

"الغناء المطرب في الشعر الغزِل فإنما ذلك من حقوق النساء، وإنما ينبغي أن تغني بأشعار الغزل والتشبيب والعشق والصبابة النساء اللواتي فيهن نُطِقت تلك الأشعار وبهن شبَّب الرجال ومن أجلهن تكلفوا القول في التشبيب".

También el autor del *Kitāb al-aġānī* basándose en una serie de testimonios para destacar a la mujer en la creación poética menciona a la poetisa ʿAlya Bint al-Maḥdi, diciendo, "Que ʿAlya componía poesía sobre un criado que se llamaba Raša, el cual se apellidaba como Zaynab, cuando este supo por parte de ʿAlya que ella se apodaba *Rašā* en vez de Zaynab, dijo ahora me pongo un apodo que nadie sabe[395]. De su poesía sobre él:

القــلبُ مشتاقٌ إلـى ريـــبِ يـــا ربِّ مــا هذا مــنَ العيبِ

قد تيّمتْ قلبي فــلم أستطعْ إلاّ البُكا يـــــا عـــالمَ الغيبِ

خبأتُ في شعري اسمَ الذي أردته كالــخبءِ فـــي الجيبِ

Y seguimos hablando sobre la habilidad e ingenuidad de la mujer como compositora poética de poesía amorosa. De Abū al-Faraŷ al-Aṣfahānī, autor del libro de las canciones, nos cuenta que "el califa Ḥārūn ar-Rašīd en una visita que hizo a la poetisa

[393] IBN JALDUN, ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad, *Muqaddimat Ibn Jaldun*. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2004 J.C./ 1425 H., p. 430.

[394] AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Bahr, *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ., op.cit,* p. 150.

[395] AL-ASFAHĀNĪ, Abū al-Faraŷ ʿAlī ibn al-Ḥusayn., *al-Aġānī., op.cit.,* p. 203.

ʿAlya, le dijo: Por Allāh (Dios) hermano cántame. Ella contestó (la poetisa): Juro por tu vida que voy a componer poesía sobre ti y voy componer su melodía, entonces recitó[396]:

تفديك أختُك قد حبوت بنعمةٍ لسنا نـــعدُّ لـــها الـــزمـان بديلاً
إلا الخلود وذاك قربـــك سيدي لا زال قـــربك والبقاء طويـــلا

4.2 Al-Mutanabbī y su época

Cuando hablamos de al-Mutanabbī nos encontramos ante un poeta que ha tenido una represión enorme hasta hoy como objeto de estudio. Quien lee la poesía de al-Mutanabbī encuentra en ella un magnífico ejemplo de la vida nacional de su época y una destacable imagen de la vida intelectual y literaria. En su obra hallamos un retrato de la controversia o la entrada en conflicto entre los principios y valores ideales, y la realidad cotidiana de la propia vida. Entre el dolor y la ilusión, la desesperación y la esperanza, y la indignación y la ira.

Y como es personaje polémico, es de esperar que los críticos y los hombres de letras no estén de acuerdo con él ni su época ni en nuestro tiempo. Así sus estudios se dividen en dos grupos; el primer grupo es el de los que lo apoyan admiran. Mientras que el segundo grupo, lo critica y lo ataca. Sus seguidores ven en él un hombre colosal, orgulloso, adulador y un poeta elocuente y sabio. No obstante, sus opositores creen que se trata de una persona excesiva, impetuosa y orgullosa.

Antes de hablar sobre la presencia de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī, creemos que hay que arrojar luces sobre aquellas circunstancias históricas que rodeaban la vida de nuestro poeta. Porque la literatura forma parte de la historia, y la persona que se dedica a ella ha de ser influenciada por todo aquello que le rodea.

[396] Estos versos los recitó la poetisa delante de su henrmano Alrašid, cuando éste aceptó su invitación.

Según los historiadores al-Mutanabbī es, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Murra ibn ´Abd al-Ŷabbār Alŷʿafy al-Kindī[397]. Nació en 303H/915 D.C, en el barrio Kīnda, un municipio que pertenece a la ciudad de al-Kūfa[398], una ciudad de Irak situada a unos 170 km al sur de Bagdad y a 10 km al nordeste de *Naŷaf*. *Kindah* a la que *al-Kufa* era la capital más importante en la historia de la literatura. Desde la creación de las ciencias en el tiempo de los abasíes, incluso antes. De modo que era una buena rival de la ciudad de Bagdad en su tiempo de esplendor. Sobre su procedencia natal, el mismo al-Mutanabbī pone de acuerdo a los críticos sobre la incertidumbre de su origen cuando dice: "Soy un hombre que voy moviéndome por las tribus, voy caminando por los valles solo, y cuando muestro mi apoyo a una tribu, que otros árabes le tenga envidia por mi culpa, pero todos se ven obligados de respetarla. Todo el mundo me respecta dignamente y temen a mi lengua".[399]

Muchas veces al poeta se le olvida poner su apellido en su poesía, incluso en aquellos versos cuando se enorgullecía de sí mismo dice:[400]

لا بقَوْمي شَرُفْتُ بل شَرُفُوا بي وَبنَفْسِي فَخَـــرْتُ لا بــجُدودِي

وبهِمْ فَخْرُ كلّ مَنْ نَطَقَ الضّا دَ وَعَوْذٌ الجاني وَغَوْثُ الطريد

---

[397] IBN JILIKĀN, Abū al-ʿAbbās Šams ad-Dīn Aḥmad ibn Abī Bakr (m 681 H./ 1282 J.C.), *Wafayat al-ay'ān wa anbā' abnā'i az-zamān*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, Dār ṣādir, Beirut, Líbano, 1978 J.C./ 1398 H., p. 102.

[398] ʿAZZĀM, ʿAbd al-Wahhāb, *Ḏikrā Abī ṭ-Ṭayīb baʿda alf 'ām. Maṭbaʿat al-Ŷazīra*, Bagdad, Irak, 1936 J.C. / 1355 H., p. 27.

[399] ḤUSAYN, Īmān Zuhayr, *Ṣūrat al-jayl fī šiʿr Abī Tammām wa al-Mutanabbī*. Baḥṯ muqaddam li-istikmāl daraŷat al-ḥusūl ʿala l-Māŷistīr fī l-luġat al-ʿarabīya wa ādābuhā, Ŷāmiʿat an-Naŷāḥ, Palestina, 2013 J.C. / 1434 H., p. 95.

[400] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 40.

La primera etapa de la vida de *al-Mutanabbī* transcurrió en Kufah, en estancias entre el campo y la ciudad. Se trata de dos ambientes totalmente distintos; de modo que adquirió del primero su dureza y su tendencia tribal, logrando del segundo su ciencia y su cultura. Las fuentes literarias árabes que se dedican a los estudios sobre la figura del poeta nos cuentan de al-Mutanabbī, que era muy bueno como estudioso e incansable investigador, además de ser muy buen lector pues pasaba sus noches leyendo y buscando información. Solía visitar las tiendas de libreros con bastante frecuencia.

Todo esto le facilitó a él llegar a las ciencias originales y traducidas también. *Ibn Jilikān*, describiendo la figura de al-Mutanabbī afirma: fue uno de los que sabían a fondo las reglas del juego de la lengua árabe. Respondía a todas las preguntas que se le ponían en la lengua dando ejemplos, para justificar su respuesta, basados tanto en la prosa como en la poesía árabe. Cabe decir que este poeta llevó una vida agitada, que se reflejó bastante en su poesía. Se movía entre Kufa y Dimašq donde fue uno de los más famosos poetas de Sayf Ad-Dawla al-Ḥamadanī. Con el paso del tiempo tuvo dificultades de entendimiento con Sayf Ad-Dawla lo que le obligó a viajar a Egipto e Irak. Cuando regresaba de allí lo asaltaron los bandidos y le dieron la muerte.

Al-Mutanabbī vive en el siglo cuatro de la hégira, desde su adolescencia hasta la mitad del mismo y quizás un poco más, es decir, entre los años (345 H- 965 J.C -915 J.C/ 303 H). Durante estos años el poeta fue testigo y participante al mismo tiempo en muchos acontecimientos e inestabilidades políticas. Aquel tiempo era tiempo de separaciones territoriales y dependencias, porque nacieron muchos nuevos estados debido a la debilidad y a la decadencia que afectaron al Califato Abasí. En la época de al-Mutannabī, empezaron a surgir las luchas políticas, los conflictos escolares, y los movimientos sociales, desintegración de califatos y la resistencia de la raza árabe representada por *Bani hamdan.*

Al-Mutanabbī se creció en el sur de Irak durante la expansión de la revolución de los cármatas en todas de la península arábiga, por la parte del sur de Irak y en el centro del aš-šām. Dice Ṭaḥa Ḥussain: “al-Mutanabbī nació en un ambiente sangriento de vez en cuando, unas veces se secaba y otras se derramaba. Kufa, el lugar de refugio de al-

Mutanabbī afrontó el peor temblor a causa de los cármatas. La etapa que le tocó vivir a al-Mutanabbī fue malísima desde el punto de vista político[401].

En aquel entonces los califas después de perder el poder fueron humillados, y algunos llegaron al poder siendo muy jovencitos. Basta que mencionemos que el puesto del califa lo ocupaban casi niños, *al-Muqtadir* cuando fue proclamado califa su edad no sobrepasaba los trece años de manera que no tuvo más remedio que obedecer a su madre quien tenía todo el poder en sus manos.

Al-Mutanabbī al principio de su vida intentó rebelarse contra el régimen, creyendo que tal vez conseguiría sus sueños y metas políticas. Pero a pesar de sus esfuerzos fracasó y como consecuencia fue a parar a la cárcel cumpliendo dos años de condena. Allí permanecía hasta que le perdonó el gobernador y le liberó[402].

Durante ese tiempo y mediante la poesía el poeta revindicó que el poder fue devuelto a los árabes de mano de las persas. En esa misma etapa el poeta se declaraba como desafiante y rebelde en contra de los reyes y los príncipes. A menudo les satirizaba mediante unos versos hirientes, críticos y ridiculizándolos. En el siguiente verso vemos como el poeta describe a los gobernantes árabes como conejos con cuerpos de mulos, con cabezas llenas de pajaritos[403]:

ودهــرٌ ناسهُ ناسٌ صغارُ وإنْ كانتْ لهمْ جُثَثٌ ضِخامُ
أرانِـــبُ غَيرَ أنّهُمُ مُلُوكٌ مُـفَـتَّحَـة عُيُونُـهُمُ نِـيـَامُ

401. ḤUSAYN, Ṭaha, *Maʿa al-Mutanabbī.* Dār al-maʿārif, Egipto, 1962 J.C./ 1381 H., p.32.

402. AL-BARQŪQĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *Šarḥ diván al-Mutanabbī.* Maṭbaʿat ar-raḥmānīya, El Cairo, Egipto, 1930 J.C./ 1348 H., p.29.

403. AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 118.

(Los versos tratan del poeta describiendo a los reyes que tienen cuerpos de mulos y son conejos y sus sueños son de pagaros)

Una de las características que nos llama la atención de esa época es el de desorden político, además de la participación masiva de parte de las mujeres con cierta actitud conspiradora en la elección de los califas e interviniendo de forma descarada en los asuntos del estado. Así lo hemos visto en el caso del al-Mustakfī, el cual encargaba los asuntos del califato a su Ḥusn aš- Šyraẓya. Como reacción y señal de protesta en contra de tal medida, los soldados desconfiaban de los califas generalmente. Así se les veía con mucha frecuencia rebelarse en contra del poder. Nos sirve de ejemplo aquella revolución contra del al-Muqtadir, que tuvo como consecuencia, el asesinato del califa y la entrega del poder a su hermano al-Qāhyr.

Otro aspecto general, que este periodo que se ha destacado es la independencia de los gobernantes del dominio de los gobernantes. Así llegaron a independizarse ciudades como al-Musil, Dyar Raby'a, Bakr y Maḍr que quedaron en manos de al-Ḥamdānī. Uno de sus más famosos príncipes fue Sayf ad-Dawla al-Ḥamdānī. También los *Bany bauih* se independizaron y se quedaron con las ciudades de Faris, Aṣbahān y al-Ǧabal. El más famoso de sus ascendientes gobernantes era 'Aḍad ad-Dawla Ibn Baui, y ese mismo fue coetáneo del poeta al-Mutanabbī, quien acudió a él solicitando su protección. Una vez que el poeta se estableció junto al monarca empezaba a componer poesía en sus últimos tiempos elogiando su ministro Ibn al-'Amīd[404].

Si consideramos que al-Mutanabbī como poeta y como ser cuidado, es el reflejo de la sociedad donde vivía con en todas dimensiones políticas y sociales, hemos de mencionar, aunque sea sin entrar en muchos detalles, las circunstancias sociales que predominaban la sociedad Abasí, durante el siglo cuarto de la hégira. La sociedad estaba dividida en "tres clases principales: clase alta que incluye los califas, los ministros, los gobernantes, los generales del ejército, los príncipes, y los hombres de Estado, los grandes los comerciantes adinerados y los terratenientes. La clase media que incluye a los miembros del ejército, los secretarios del califato, los comerciantes, y los artesanos

404 FARŪJ, ʿUmar, *Tārīj al-adab al-ʿarabī*. Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.)1, 1965 J.C. / 1384 H., p.34.

altamente cualificados, la clase baja formada por, los empleados, los pequeños artesanos, los criados, los esclavos y por los Dimmíes"[405].

La estructuración de la sociedad en la época abasí se considera modelo a seguir para las épocas posteriores también. Era y sigue siendo para los árabes todo un orgullo, porque se trata de una época que refleja el gran auge de la civilización árabe en todos los aspectos. Sobre todo, el aspecto científico, cultural y literario. En el tiempo de los abasíes se percibía el bienestar como rasgo característico donde la fortaleza del Estado se reflejada hasta en la vida cotidiano de la sociedad. Los califas y sus colaboradores trabajaban intensamente para convertir sus territorios en una de las mejores zonas de la tierra. Desde el punto de vista de la arquitectura la época abasí destacó por la creación de palacios, huertas, y jardines de una gran belleza.

Con respecto al movimiento intelectual estaba representado en dos ámbitos: el ideológico y el literario, ya desde el principio del califato abasí. Los califas participaban de forma muy activa en la vida ideológica y literaria. Como ya se ha dicho apoyaban la investigación científica. Por ejemplo es de destacar la labor de abū Ŷa'far al-Manṣūr, y sus sucesores al impulsar y fomentar la traducción al árabe de las obras científicas y otras fuentes griegas, latinas, persas, indias, sirias y coptas.

El califa abasí Ḥārūn ar-Rašīd, también impulsó y reactivó el movimiento de la traducción de los libros griegos, continuando los que se tradujeron en los tiempos de al-Manṣūr. Durante el periodo del califa al-Maʾmūn encontramos un excelente plantel de traductores que trabajaron muchas veces en equipo en la *Dar al-Ḥikmā* en Baġdād.

Hubo traductores muy hábiles entre los que destacó Abū Bišr Matti Bin Yūnus, el cual tuvo una escuela en Baġdād en el periodo de al califa alrrady en 932 J.C/ 320H. Este traductor cristiano traducía los libros de Aristóteles, y muchos libros sobre las interpretaciones del mismo filósofo griego, siendo uno de sus alumnos fue al-Fārabī.

El siglo IV se considera un periodo de bienestar e idóneo para el auge del desarrollo de la literatura. Los hombres de letras tuvieron unas circunstancias muy favorables para

[405] ḌAYF, Šawqī, *Tārīj al-adab al-ʿarabī: al-ʿaṣr al-ʿabbāsī aṯ-ṯānī*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (12ª ed.), 2001 J.C. / 1421 H., p. 53.

trabajar junto a los hombres. Incluso cuando por un motivo u otro pierden alguno lo vemos que en seguida se dirige a otro. Porque los califas, los príncipes, y las demás personas de poder animaban a los poetas y a los secretarios a los que pagaban grandes sumas de dinero.

Así, en aquella época destacaron nombres en el mundo literario, tales como: Abū Firās al-Ḥamadānī, al-Maʻar-rī, Abū al-Faraŷ al-Aṣfahānī, Abū ʻAlī al-Qālī entre otros muchos.

Al-Mutanabbī fue coetáneo al renacimiento literario y lingüístico que impulsó y auspició Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī. Pudo mantener un estrecho contacto con los hombres expertos en filosofía, las letras, y la lengua árabe (cuyos estudios fueron muy importantes en aquella época). Citamos algunos de los más famosos: al-Farābī, Ibn Xālawī, an-Nahawī, y Abū Firās al-Hamadānī.

Hemos de decir que aquella actividad científica que predominaba la sociedad abasí de la época deja profundas huellas en la vida intelectual y en la formación personal de al-Mutanabbī. La fuerte tendencia de ese movimiento científico e intelectual a durante el periodo abasí, también tuvo su repercusión en la creación del poeta, de modo que dejó una gran huella en la formación de su mentalidad y también en la composición de sus poesías. El famoso filósofo árabe aṯ-Ṯaʻālibī reconocía la fama de al-Mutanabbī en su obra yatymat ad-dahr diciendo: "En las aulas se cantaban sus versos, y en los encuentros de diversión se recitaban sus poemas, los oradores y las personas más elocuentes repetían sus frases más celebres. Muchos escritores se ocuparon de estudiar su obra, lo mismo hicieron los críticos, que ahondaron en la interpretación de sus poemas, se abundaban los libros que tratándose interpretar sus poemas". [406]

"مجالس الدرس غُذيت بشعره، ومجالس الأنس تغنت بقوله، وجرى على لسان الخطباء والمتكلمين أبرز أقواله، واشتغل به المؤلفون، وانشغل معهم الناقدون، وكثُرت التآليف في تفسير قصائده".

No se puede omitir hablar sobre el fenómeno de la "profecía" (نبوءة) y la relación del poeta con esta. El hecho de proclamar la profecía por parte del poeta es una de las

[406] AṬ-ṬAᶜĀLIBĪ, ᶜAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaᶜil, (m 429 H./ 1038 J.C.), *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub alᶜilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 111.

cuestiones más importantes y llamativas por las que se hizo célebre. A la hora de abordar este tema encontramos que hay dos opiniones al respecto que nos la presentan desde dos perspectivas o puntos representados por los: modernistas y los conservadores. Ambas posturas están divididas a la hora de emitir sus opiniones y valoraciones del asunto. Hay quien cree que este apodo lo tiene el poeta porque el poeta mismo pretendía la profecía (نبوءة) y se autoproclamó profeta según las referencias recogidas. Otros dicen que el apodo se lo puso alguien al poeta, después de leer algunos versos del mismo poeta, como por ejemplo:

في أَمّةٍ تَدارَكَهَا اللّـ ـهُ غَريبٌ كصَالِحٍ في ثَمود[407]

(El verso trata de la pretensión del poeta de ser profeta)

Y el verso siguiente:

مَا مُقامي بأَرْضِ نَخْلَةَ إلاّ كمُقامِ المَسيحِ بَينَ اليَهُودِ

(El verso trata de la pretensión del poeta la "profecía" (نبوءة)

Sin embargo, hay quien cree que tal apodo lo tiene el poeta como señal o prueba de su inteligencia, ingenuidad y por ser tan altanero. Otros dicen que dicho apodo lo tiene el autor por ser el primero en emitir presagios de la poesía.[408]

Vamos a hacer un breve repaso sobre las posturas que tomaron algunos autores y escritores árabes y extranjeros, y que han investigado sobre la biografía, la vida y la trayectoria, de *al-Mutanabbī* en la actualidad. Como hemos mencionado antes hay dos principales puntos de vista al que debe añadirse el de los orientalistas modernos. Se podría estructurar del siguiente modo:

---

[407] (Que la sentencío): que Allah castigóm la nación y la destruyo pero yo (el poeta) me salvé.

[408] AL-ᶜATĪRĪ, Jalīfa Aḥmad, *al-Muwāzana Bayna al-Mutanabb'ayn: Abī aṭ-Ṭayyib wa ibn Hāni' l-Andalusī.* Manšūrāt Ŷāmiᶜat as-sābiᶜ min ibril, Libia, (1ª ed.), 2007 J.C. / 1428 H., p. 26.

- **La oposición de los Conservadores** ,que puede dividirse en tres grupos:

- El primer grupo formado por los que aceptan la idea de la profecía como: Ibn Jilikān, al-Badī, y al-Jaṭīb al-Baġdādī.
- El segundo grupo formado por grupo conservador que no lo descartaba, como, por ejemplo, aṯ-Ṯaʻālibī el cual mencionó la profecía del poeta como anécdota, pero sin asumirla, y le atribuye tal cosa por ser pretendiente de poder.
- El tercer grupo: que se le denegaba al-Mutanabbī su profecía, como Abū al-ʻAlāʾ al-Maʻarrī.

- **La oposición de los Modernistas**, que puede dividirse en tres grupos:

- El primer grupo aceptaba la idea de la profecía, como Saʻyd al-Af ġānī.
- El segundo grupo, un grupo conservador representado entre otros por como ʻAb-ās Maḥmūd al-ʿAqqād[409].
- El tercer grupo que negaba que al-Mutanabbī pretendiese la profecía, como Ṭaḥa Ḥusayn, Maḥmūd Šākir y ʻAbd al-Wahhāb ʻAẓām[410].

- **La oposición de los Orientalistas**: los orientalistas rechazan la pretensión de la profecía pretensión de al-Mutanabbī, de *Blachère, Brockelman,* y *Mayson.* [411]

Nosotros después de analizar los argumentos de estas opiniones estamos de acuerdo con la opinión de Jalifa Aḥmad Autairy. Este en su estudio, Comparación entre Abī aṭ-Ṭayīb y ibn Ḥanī al-Andalusī, ve que los que le pusieron este nombre, son envidiosos, cuando vieron en su poesía que él se asemejó con los profetas Ṣalīḥ y Jesús. Ibn Ŷinny afirma haber escuchar a Abu aṭ-Ṭayyib decir: "La razón por la cual me apodaron al-Mutanabbī, es porque he dicho esto:

409. ISMAʿĪL, Fatḥī Asʿad, aš-Š*ajṣīya al-islāmīya fī šiʕr al-Mutanabbī.* Dār al-Bašīr, ʿAmán, Jordania, 1999 J.C./ 1419 H., p.103.

410. ISMAʿĪL, Fatḥī Asʿad, a*š*-Š*ajṣīya al-islāmīya fī šiʕr al-Mutanabbī*., *op.cit.*, p.104.

411. *Op.cit.*, p.105.

أنَا تِرْبُ النّدَى وَرَبُّ القَوَافي وَسِمَامُ العِدَى وغَيظُ الحَسود

(El verso trata del poeta y de por qué se apodo de al-Mutanabbī)

Concluimos decidiendo que, nuestro poeta vivía en una sociedad multicultural, con una diversidad de pensamiento importante. De hecho, la época de nuestro poeta se ha considerado una de las eras más gloriosas y espléndidas a lo largo de la historia de la sociedad arabo-islámica. En aquel entonces los poetas, y los hombres de letras tenía alta consideración por parte de los califas y gobernantes. Los fenómenos del desarrollo y de bonanza quedan reflejados en la producción literaria e intelectual. A partir de ahí no resulta difícil imaginar al-Mutanabbī la vida, porque el bienestar ha dejado su profunda huella en la vida del poeta siendo "el poeta" por excelencia. Aparte de los factores que tuvieran influencia en su formación como una persona culta, queda patente en él una innata predisposición. Todo esto y en su conjunto hizo que destacara como un poeta fuera de serie. al-Mutanabbī fusionó su distinción y su singularidad que le hicieron exaltar su fuerte personalidad. Podemos observar en él un orgullo altivo como rasgo más destacado de su personalidad.

Con su ingenuidad y su gran talento hizo que todo el mundo, sobre todo, los hombres de letras y los investigadores hablaran de él, señalándolo como gran y único poeta, al respecto dice Yūsuf al-Badīʿī, "Todas las lenguas se ocupaban su poesía, muchos ojos trasnochaban leyendo sus versos, muchos copiaban sus abundantes poemas, muchos lo investigaban, bastantes lo seguían como modelo, por su amplia sabiduría, y por su correctísimo estilo, él se podía con todo lo que se proponía, sabía lo que componía y todo esto hizo que fuese objeto de envidia, de odio y de continuas conspiraciones por parte de muchas personas"[412].

Cualquier investigador que intenta aproximarse al estudio de la personalidad y de la poesía del poeta se queda asombrado. Hay quien intenta tratar al poeta con cierto desprecio menosprecia su ingenio. El primero en hacerlo fue al-Ṣaḥib ibn ʿAbbad (995 J.C/ 385 H) en su obra titulada, *Descubrir las inferioridades de al-Mutanabbī,* الكشف عن

[412] AL-BADĪʿĪ, Yūsuf, *as-Subḥ al-Munabbī ʿan ḥayţiyat al-Mutanabbī*. Taḥqīq. Muṣṭafā as-Saqā wa Muḥammad Šatā, Dār al-maʿārif, Egipto, 1963 J.C./ 1382 H., p. 180.

مساوئ المتنبي dice que el poeta es un hombre inestable de temperamento, que juega inadecuadamente con los significados de los términos buscando un beneficio económico de ello. No hace falta decir que todo el mundo no opinaba así, puesto que Abū ʿAlī al-Ḥassan ibn Moḥammad al-Ḥatamī, (998 J.C /388 H) cuando escribió su obra *ar-risalah al-Ḥātimīyya,*الرسالة الحاتمية critica dura y fuertemente al poeta al-Mutanabbī. Este rechazó elogiar a al-Muḥalabī y Muʿizz ad-Dawla, después de su regreso de Egipto, evitando, así de esa manera, cualquier elogio a todos aquellos que no fuesen príncipes.[413]

Ibn al-ʿAmīd Abū Sa´id ibn Aḥmad al-ʿAmidī (970J.C/359 H), es otro de los intentaban menospreciar a al-Mutanabbī como poeta, habla de algunos supuestos "*robos",* que había hecho el poeta, الإبانة عن سرقات المتنبي, Se trataba de una réplica a los seguidores de al-Mutanabbí, a aquellos que lo miraban con muy buenos ojos llenos de respeto y reconocimiento como persona talentosa e innovadora. Ibn al-ʿAmīd intentó despejar al poeta de todas sus excelsas hazañas y de su talento restaurando estas virtudes a los anteriores poetas[414]. Otros autores opinaron totalmente distinto, ya que en su opinión defienden a al-Mutanabbī y a su ingenio. Mediante las investigaciones y los análisis de los poemas de al-Mutanabbī resaltan su supremacía como compositor de versos. Entre ellos el filólogo árabe Ibn Ŷinnī[415]. También al-Šayj Yūsuf Albadʿī, era

---

[413] ṢĀLI Ḥ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʕr al-Mutanabbī.* Dār al-fikr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 358.

[414] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʕr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 367.

[415] Ibn Ŷanni: Abu al-fath ʻuṯman Ibn Ŷanni, gran, sabio especialista en morfosintaxis árabe, nació en la ciudad de Al-muṣil, en Irak, en el año 322H. Es el primer en hacer un estudio mencioso al estudioso a la colección de al-Mutanabbí. Hizo dos análisis de difeneretes volúmenes. le tenia gran respeto al-Mutanabbí y siempre le alababa, siempre le llamaba como "nuestro poeta": "y me dijo al-Mutanabbí, nuestro poeta, a el cual siempre le conocía como una persona sincera". ES NOTA DE PIE DE PÁGINA (AḌ-ḌAHABĪ, Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad ibn ʿUṯmān (673-748 H. / 1274-1348 J.C.), *Siyar aʿlām an-nubalā'.* Taḥqīq. Šuʿayb al-Arna'ūṭ, Mu'assasat ar-risala, Beirut, Líbano, (11ª ed.), 1996 J.C./ 1416 H., p. 18); véase (AS-SUYŪṬĪ, Ŷalāl ad-Dīn (m 911 H./ 1505 J.C.), *Buġyat al-wuʿāḍ fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa an-nuḥat.* Taḥqīq.

uno de los defensores del al-Mutanabbī. En su obra, *La mañana relatadora sobre las formas del al-Mutanabbī,* الصبح المُنْبي عن حيثيات المتنبي , en un claro intento para devolverle al poeta su merecido reconocimiento en contra de los que le acusaron por los falsos "robos" que cometía al-Mutanabbī. El autor en su defensa nos explica como es el poeta de cuidadoso a la hora de buscar y escoger los términos que llegan a los oídos, cautivándolos, que la vez endulzan al corazón por su gracilidad y agilidad. Cabe decir que el juez al-Ŷurŷānī (976 J.C/ 366 H), en su obra, *La mediación entre al-Mutanabbī y sus enemigos,* الوساطة بين المتنبي وخصومه, en la que intentó ser neutro, en su estudio sobre al Mutanabbī.

Algunos críticos opinan que el poeta rompió con los moldes tradicionales de la poesía árabe optando por un estilo exclusivamente personal y propio. Sobre todo, en aquello que se refiere a la selección precisa y minuciosa de las palabras muy precisas para ser empleadas más tarde en creación poética. Ahí nace una poesía fuerte, asombrosa, y renovada. al-Mutanabbī llega a donde nadie ante de los poetas había llegado[416].

También se ha dicho que el poeta liberó la poesía de aquellas cadenas que había forjado el poeta preislámico Abū Tammām (J.C 845 /H 231), así trató de romper con todos aquellos estilos tradicionales de la poesía árabe, ya que fue una eminencia, como renovador e inventor de lo que se llama "la ingeniosa forma poética árabe"[417]. Según el mismo autor se trata del mejor modelo para representar el ingenio creativo de la poesía árabe en sus diferentes clases, con el fin de excitar la imaginación y provocar la emoción. También nos ofrece muy importantes ideas que nos conducen hacia la reflexión y la meditación, además de la clara visión que tiene sobre la vida y el ser humano en general.[418]

Muḥammad Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H., p. 213.

[416] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕ al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 370.

[417] *Op.cit.,* p. 42.

[418] *Op.cit.,* p. 43.

Por último, decir que la diversidad de las opiniones que hay sobre la ambigüedad de la personalidad del poeta y su forma de ser altiva y orgullosa sigue levantando mucha polvareda: una fuerte personalidad que siempre apunta hacia la eternidad como rasgo distintivo de su poesía, hasta el punto de que llegó a estar convencido de que no existía nadie que estuviese por encima de él[419] y ni siquiera lo consiguiera. Dice de sí mismo vanagloriándose:

أمطْ عنكَ تشبيهي بما وكأنهُ فمَا أحدٌ فوقِي ولا أحدٌ مِثْلي[420]

(El verso trata de la personalidad del poeta y de su orgullo)

En los siguientes versos el poeta dice también:

أنا الذي نظرَ الأعمى إلى أدبي وأسمعتْ كلماتي مَنْ به صَمَمُ
أنامُ ملْءَ جفوني عن شواردها ويسهر الخلقُ جرّاها ويختصمُ[421]

(Los versos tratan el orgullo de al-Mutanabbī como poeta)

4.3 La polémica sobre la presencia de la figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī entre seguidores y opositores

La expresión de la emoción mediante un lenguaje poético sincero se considera una "de las medidas precisas que elevan el valor artístico de la poesía; porque la poesía renace de corazón a corazón, y surge de sentimiento a sentimiento y hacer sentir que las palabras laten, y las expresiones pulsan el sentimiento, como se dice: "las palabras son

[419] IBRĀHĪM, Nawāl Muṣṭafā, *al-Mutawaqqa' wa al-lā mutawaqqa' fī šiʿr al-Mutanabbī: Muqāraba naṣṣīya fī ḍaw'i naẓariyat at-talaqī wa at-ta'wīl*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, 2008 J.C./ 1429 H., p. 53.

[420] أمطْ: significa aléjate.

[421] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 263.

las que salen del corazón llegan al corazón, mientras las palabras que salen de la lengua no traspasan al oído"[422].

Al observar la poesía de al-Mutanabbī, vemos que los versos del poeta "han dejado huellas imborrables allí donde estén. La razón de ello es que al-Mutanabbī veía que la poesía como un medio para hacer llegar sus sentimientos y sus emociones a los demás. Es decir, quizás le importaba más que a otros poetas que el mero hecho de la descripción "الوصف". A través de su poesía, al-Mutanabbī intentaba en primer lugar satisfacer a sí mismo mediante la transmisión de sus propios sentimientos y emociones a los demás.

Por ejemplo, cuando el poeta quiere proclamar la unidad árabe e invita a consagrar la soberanía árabe, revelándose en contra de la resignación y la humillación en este caso recurre a los términos más enérgicos buscando la dureza de la palabra"[423].

La presencia de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī siempre ha sido un asunto que ha dejar correr mucha tinta por parte de los investigadores y los críticos. Existen en este contexto dos opiniones totalmente opuestas, representada por dos grupos; el primero parte de una visión agresiva y hostil (a la poesía de al-Mutanabbī), mientras que el segundo, partiendo de la lectura del Diván del poeta. Dicha lectura nos muestra una presencia de la mujer en las poesías de al-Mutanabbī relevante. A continuación, vamos a resumir las posturas de los grupos mencionados sobre la presencia de la mujer en las composiciones poéticas de al-Mutanabbī:

a. **Los opositores**:

La historia de la relación de al-Mutanabbī con la mujer es un tema complicado y espinoso, aunque algunos críticos ven que hay una enorme distancia que separa la mujer

[422] AL-KABĪR, Aḥmad Ḥasan, *Taṭawwur al-qaṣīda al-ġinā'īya fī aš-šiʕr l-ʿarabī al-ḥadiṯ*. Dār al-fikr al-ʿarabī, Kuwayt, 1978 J.C./ 1398 H. p. 195.

[423] ḤUSAYN, Īmān Zuhayr, *Ṣūrat al-jayl fī šiʕr Abī Tammām wa al-Mutanabbī*. Baḥṯ muqaddam li-istikmāl daraŷat al-ḥusūl ʿala l-Māŷistīr fī l-luġat al-ʿarabīya wa ādābuhā, Ŷāmiʿat an-Naŷāḥ, Palestina, 2013 J.C./ 1434 H, p. 103.

de al-Mutanabbī. Dicen que el poeta buscaba siempre, mediante su poesía, "El orgullo, y ascender a lo más alto de las categorías incluso antes de llegar a la edad de la pubertad".[424]

El doctor Muḥsin al-Kindī, en su obra, *al-Mutanabbī y la mujer* المتنبي والمرأة , dice "que a pesar de los numerosos estudios que han tratado la vida de al-Mutanabbī y su poesía, no nos han mencionado nada sobre la relación del al-Mutanabbī y la mujer. Tampoco sobre alguna historia de amor entre el poeta y alguna mujer, como aquellas historias de amor que entre sus contemporáneos y sus amigos han quedado documentados"[425].

Al-Quwiḍī está de acuerdo con el autor *al-Kindī*, y en su obra, *al-Mutanabbī después de dos mil años*" المتنبي بعد ألفي عام" dice que al-Mutanabbī "nunca tuvo una mujer, nunca le preocupó el amor". Sino él se consideraba a si mismo que estaba por encima del amor, ocupado por su ambición, a la que siempre la buscaba en su vida".[426] A saber que el autor al-Kindī se contradice cuando habla del poeta, esto lo vamos a demostrar cuando hablamos sobre el grupo aliado.

El mayor oponente a nuestro poeta es ʿAbd al-Fattāḥ Ṣālīḥ, que en su obra, *El lenguaje del amor en la poesía del al-Mutanabbī,* لغة الحب في شعر المتنبي, dice que, "El amor grande que siempre guardó en su pecho al-Mutanabbī fue el que sentía por las genealogías, la gloria, los valores, y los ideales, y todo esto en su conjunto no permitía que el poeta, tuviera tiempo para estar distraído por una mujer".[427] El mismo autor en la misma obra añade, "Si seguimos a al-Mutanabbī a través de su poesía, encontramos que el poeta canta a la mujer y la sitúa al principio de sus poesías, es más muchas veces el *gazal* ocupa gran parte de su poesía. Si nos fijamos en el *gazal* de sus poemas no somos

[424] AT-TŪNŶĪ, Muḥammad, *al-Mutanabbī māli' ad-dunya wa šaġil n-nās*. Dār ar-rašīd li-n-našr, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1979 J.C. / 1399 H. p. 49.

[425] AL-KINDĪ, Muḥsin, *al-Mutanabbī wa al-mar'a. Mayŷallat Nazwā*, Sultanato de Omán, (s.d).

[426] *Op.cit.*

[427] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 109.

capaces de reconocer quién es la mujer a la cual el poeta ama para dedicarle esa parte de su poema. No existe ningún indicio de que, si el poeta haya estado enamorado, aunque sea por un solo día. En su poesía, tampoco hay ni una mención sobre una amada concreta ni ninguna referencia sobre el sentimiento de nostalgia hacia ella".[428] Toda la relación entre el poeta y la mujer, se ve reducida a un momento entretenimiento que el poeta pueda tener. Luego no piensa en volver a estar con ella, él mismo nos dice en sus versos:[429]

وَللخَوْدِ منّي ساعَة ثمّ بَيْنَنَا	فَلاةٌ إلى غَيرِ اللّقَاءِ تُجَابُ
وَمَا العِشْقُ إلاّ غِرّةٌ وَطَمَاعَة	يُعَرّضُ قَلْبٌ نَفْسَهُ فيُصَابُ

Esto es una prueba que demuestra que la mujer no tiene sitio en el corazón del poeta, para que luego está lo y distraiga entretenga impidiéndole pensar en sus dolores y en sus sueños. El poeta prefiere que en su corazón residan otros asuntos que son más importantes y que le ayuden a ascender su valor y realizar sus sueños, como atestigua en el siguiente verso:[430]

وَغَيْرُ فُؤادِي لِلْغَوَانِي رَمِيَّة	وَغَيْرُ بَنَانِي لِلرَّخَاخِ رِكَابُ

ʿAbd al-Fattāh Ṣāliḥ insiste en su opinión sobre el poeta, lo vamos a ver ahora cuando contesta a otro autor, Maḥmmud Šakr que defiende al poeta en una ocasión. Le dice al respecto, "El hecho de su aprecio hacia Jawla la hermana de Sayf Ad-Dawla en este caso no significa nada especial, aunque no estamos acostumbrados a verlo en la poesía o en la elegía tradicional, no se trata de un hecho aislado ya que el hecho se había repetido anteriormente en las poesías laudatorias dedicadas a Sayf Ad-Dawla y Kāfur al-Ajšīdī. Incluso se puede decir que, en sus poemas, compuestas para esos personajes, se nota el

[428] *Op.cit,* p. 109.

[429] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa Taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 229.

[430] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕr al-Mutanabbī.*, *op.ci*t., p.112

uso de nuevo vocabulario y de nuevas técnicas y destrezas lingüísticas que al-Mutanabbī no usaba antes".[431]

Las personas que han investigado de al-Mutanabbī, no han podido ofrecernos ningún dato sobre la existencia de ninguna mujer en la vida del poeta. Excepto dos mujeres que son su abuela materna, la cual fue conocida después de morir en una poesía elegía. El gran cronista Ibn Al῾ṯir dijo: "y en este sentido nadie pudo decir lo que dijo Abū aṭ-Ṭayyib".[432]

أَلا لا أَرى الأَحداثَ حَمداً وَلا ذَمـا	**فَما بَطشُها جَهلاً وَلا كَفّها حِـلمـا**[433]
إِلى مِثلِ ما كانَ الفَتى مَرجِعُ الفَتى	**يَعودُ كَما أَبدي وَيُكري كَما أَرمـى**[434]
لَكِ اللهُ مِن مَفجوعَـةٍ بِحَبيبِها	**قَتيلَةِ شَوقٍ غَـير مُلحِقِـها وَصمـا**[435]
أَحِنَّ إِلى الكَأسِ الَّتي شَرِبَتْ بِـها	**وَأَهوى لِمَثواها التُرابَ وَمـا ضَمّا**[436]

[431] *Op.ci*t., p. 112.

[432] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 196

433. (الأحداث): نوائب الدهر ومصائبه. (البطش): الأخذ بقوة. (معنى البيت): لا أحمد الحوادث السارة ولا أذم الضارة، فإنها إذا بطشت بنا أو آذتنا لم يكن ذلك جهلاً منها، وإذا كفّت عن البطش والضرر لم يكن ذلك حلماً.

434. (أبدي): هي أبدئ : أي أبدأه الله : أي خلقه. (أكري): أي أنقص. (أرمى): أي أربى و زاد. (معنى البيت): كل واحد يرجع إلى مثل ما كان عليه من العدم، و يعود إلى حالته الأولى كما خُلق، ولا ذنب للحوادث حتى أذمها أو أحمدها.

435. (لك الله): دعاء لها. (الوصم):العار. (عنّى بحبيبها): نفسه. (معنى البيت): يدعو المتنبي لجدته، قائلا: هي مفجوعة قتلت بسبب شوقها إليه، وليس هذا الشوق مما يلحق عيباً، لأنه شوق الأم إلى ولدها.

436. (الكأس): يريد بالكأس التي شربت بها : كأس الموت. (مثواها): مقامها، يعني القبر. (معنى البيت): لا أحب البقاء بعدها و أحب ـ لأجل مقامها في التراب ـ التراب، وما ضمه التراب يعني شخصها.

(العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، ناصيف اليازجي، صوّب نصوصه و ضبطها و قدم له د.عمر فاروق الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1999، ص196)

AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p 196.

(El poeta lamenta la muerte de su abuela)

Su segunda mujer *Umm Muḥassad* cuya trayectoria sigue siendo muy ambigua según los estudiosos de la vida del poeta, aunque fuentes fidedignas afirman que al-Mutanabbī tuvo un hijo que llevó el nombre de Muḥassad. Dicen que esta mujer tenía una trayectoria ambigua.[437] Además de estas dos mujeres, podemos añadir una tercera cuyo nombre era *Ŷwmlu.* A esta última, la hemos encontrado existencia solo en el siguiente verso poético:[438]

إذا عَذَلُوا فيها أجَبْتُ بأنّةٍ حُبَيّبَتي قلبي فؤادي هيا جُمْلُ

Hemos observado que los oponentes siempre han intentado aprobar sus justificaciones y sus pruebas en la poesía de al-Mutanabbī. Especialmente en aquellos versos en los que el poeta demostraba su rechazo u odio hacia las mujeres y al-ġazal, en busca de la gloria. Se avergonzaba el poeta de los temas que están relacionado con las mujeres y al-ġazal, prefería tenerlo en al anonimato. Siempre trataba de ocultar su sentimiento y su amor en su corazón, siempre lo negaba, él mismo lo reconoce en los siguientes versos:[439]

وَكَانَ أطيَبَ مِنْ سَيفي مُعانَقَة أشْبَاهُ رَوْنَقِهِ الغِيدُ الأمَاليدُ
لم يَترُكِ الدّهْرُ مِنْ قَلبي وَلا كبدي شَيْئاً تُتَيّمُهُ عَينٌ وَلا جِيدُ

---

[437] AL-ᶜADARĪ, Ṯayir., *al-mar'a al'hulum fī ši ʕ al-Mutanabbī*., mu'assasat an-nūr li-ṯ-ṯaqāfa wa al-ᶜilam: http://www.alnoor.se, *Fecha de consulta*: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.

[438] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.61.

[439] *Op.cit*, p. 559.

(الغيد): جمع غادة، و هى المتثنية ليناً، (الأماليد): جمع أملود، و أملوده هي الناعمة المستوية القوام. (معنى البيت): لولا طلبي العلا لم أختر معانقة السيف، و أنثنى الى النساء الحسان اللواتي يشبهن رونقه في بياض البشرة ونقائها. (جيد): العنق، (تيمه): استعبده، والمتيم بالشيء: العاشق الولِه. (معنى البيت): الدهر جرَّد عن قلبي هوى العيون والأجياد لما ابتلاني به من نوائبه، فتركت الغزل واللهو إلى المعالي والمكارم.

(Los versos tratan de hacer referencia que la mujer tiene menos valor que el hombre por su naturaleza)

El poeta creía que la mujer era un ser imperfecto por naturaleza, de hecho, en una descripción que hace de la hermana de Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī, cuando asegura que es una mujer que carece de la razón y el pensamiento:[440]

وَإنْ تكنْ خُـــلقتْ أنثى لقـد خُلِقتْ كَرِيمَةَ غَيرَ أنثى العَقلِ وَالحَسبِ
وَإنْ تَكُنْ تَغْـــلِبُ الغَلْبَاءُ عُنْصُرَها فَإنَّ الخَمْرِ مَعْنى لَيْسَ في العِنَبِ

(El sentido de los versos es sobre la hermosura de la mujer como mujer, y el desprecia del poeta hacia el ser femenino)

La razón que nos hace simpatizar con los opositores, son algunos versos de al-Mutanabbī en las que acusa a la mujer de ser traidora por naturaleza, como demuestran los siguientes versos:[441]

إذا غَـــدَرَت حَسناءُ وَفْت بِعَهدِها فَمِن عَهدِها أن لا يَدومَ لَها عَـــهدُ
وَإن عَشِقَت كانَت أَشَدَّ صَبابَـــةً وَإن فُرِكَت فَإذهَب فَما فِركُها قَـصدُ
وَإن حَقَدَت لَم يَبقَ في قَلبِها رِضىً وَإن رَضِيَت لَم يَبقَ في قَلبِها حِقـــدُ
كَـــذَلِـكَ أخـــلاقُ النِساءِ وَرُبَّما يَضِلُّ بِها الهادي وَيَخفى بِها الرُشدُ

(Los versos hablan de la moral destacando la traición como comportamiento habitual de las mujeres)

Y en los siguientes versos otra prueba en la cual vemos al poeta alejándose del amor y de sentirse apasionado por una mujer atacándola de nuevo:[442]

---

[440] *Op.cit,* p. 487

[441] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 235.

معنى الأبيات: يقول: إن المرأة إنما عهدت على الغدر وبه جرت عادتها، لأن عهدها ألا يدوم لها عهد ولا ود، وإن عشقت كانت أشد صبابةً، وإن حقدت لم يبق في قلبها رضاً وإن رضيت لم يبق في قلبها حقد.

[442] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* pp. 529-530.

وَمَــا العِشْقُ إلاّ غِرّةٌ وَطَمَاعَــةٌ يُعَرّضُ قَلْبٌ نَفْسَهُ فَيُـصَابُ
وَغَيرُ فَـوْادي للغَــوَاني رَمِيّــةٌ وَغَـيرُ بَنَاني للزّجَاجِ رِكَــابُ
تَرَكْنَا لأطْرَافِ القَنَا كُــلَّ شَهْوَةٍ فَلَيْسَ لَنَا إلاّ بــهِـنّ لِــعَابُ

(Los versos hablan de la moral destacando la traición como comportamiento habitual de la mujer)

Y en otra ocasión también dice:[443]

لم يَتْرُكِ الدّهْرُ مِنْ قَلبي وَلا كبدي شَيْئاً تُتَيّمُهُ عَينٌ وَلا جِيدُ

(Los versos hablan de la indiferencia que siente el poeta hacia la mujer)

De los versos anteriores podemos percibir claramente el punto de vista de al-Mutanabbī con respecto a la mujer y a su relación con ella. Ahora destaca una postura agresiva y beligerante al mismo tiempo. No obstante, hay quien ha tratado de comprender al poeta matizando lo que opina sobre la mujer. Al-Kindī dice respecto del poeta" el poeta siempre fue justo con la mujer, y siempre tuvo consideración con ella, creo que su alejamiento de ellas y sus agresivas descripciones de ellas están justificadas, él se alejó de la mujer durante algún tiempo de su vida por algunas circunstancias privadas suyas. No descarto que aquellas circunstancias fueran porque el poeta prefería el poder y al amor, esto lo que le hizo pasar por ser una persona rígida, indiferente, para que no lo catalogaran de ser poco serio y andar detrás de las mujeres, buscando el placer, así como consumir constantemente el alcohol, como se solía hacer los demás poetas como el más grande de éstos "Imru' al-Qays", el que lo perdió todo por tal comportamiento. Por ello, él (al-Mutanabbī), se apartó de aquello que le parecía una pérdida de tiempo y nada serio, buscando la grandeza, para que los demás pensasen de que él estaba ocupado en asuntos importante, y apto para ser hombre de Estado Pero en realidad estaba muy enamorado y le interesaban las mujeres, se cuidaba siempre por amarlas, y estaba tan enamorado como se enamoraban los demás hombres, sobre todo durante su juventud, porque el mismo así lo expresa en los siguientes versos:[444]

[3] *Op.cit.,* p. 559.

[444] AL-KINDĪ, Muḥsin, *al-Mutanabbī wa al-mar'a., op.cit.*

وَكيفَ التذاذي بالأصائِلِ وَالضّحَى إذا لم يَعُدْ ذاكَ النّسيمُ الذي هبا

b. Los seguidores:

El objetivo primordial que hemos mencionado al principio de esta investigación, es hacer una lectura nueva de todo el poemario de al-Mutanabbī, para poder demostrar que la mujer tenía presencia en los poemas del poeta. Se trata de un intento mediante el que se pretende contestar a todas las opiniones de los autores, críticos que no están de acuerdo con el punto de vista que acabamos de plantear. Ahora vamos a proceder a leer de nuevo los versos de al-Mutanabbī buscando la figura femenina en ellos.

Antes de empezar, hemos de decir que el mundo poético de cualquier poeta incluye abundantes y enriquecidos elementos. Pero la proporción de estos elementos varían de un poeta a otro. Estos factores son los importantes pilares que sostienen la poesía. Mientras más grande es la visión o la imaginación poética del poeta, más grande sea el mundo poético del mismo. Lo que ocurre es que a veces hay algunos poetas que, por iniciativa propia, optan por temas concretos sencillos a la de componer sus versos. De modo que el resultado sería una poesía que refleja la sencillez y la inocencia del poeta que los compone. La razón de ello es que estos poetas parten de una esencia simple sin ningún tipo de complicación sentimental interiorizada, y así serán sus poemas; sencillos, claros, carentes de cualquier rasgo o tipo de ambigüedad. Sin embargo, si hablamos de al-Mutanabbī, encontramos un panorama totalmente diferente. Porque nuestro poeta es uno de los poetas cuyas poesías siempre llevan una huella que refleja su mundo interior, ya que dan mucha importancia a la esencia de lo que se transmite. Así lo vemos que ellos parten de su mundo interior hacia otro mundo exterior, es decir, al contrario de otros poetas. Al-Mutanabbī y aquellos poetas que son como él, abren su esencia para que entre este mundo exterior, es decir, ellos invitan al mundo a alojarse en su interior. De este modo nace una poesía al son de la influencia de todo aquello que rodea a la esencia del poeta. No resulta extraño decir que al-Mutanabbī, “Es uno de los poetas románticos de esos que se han preocupado por los aspectos de la vida a través de sus

esencias y de sus sentimientos, y en la medida en que dichos aspectos han influenciados en sus particulares seres".[445]

Nuestro poeta al principio visitaba con frecuencia a las tribus árabes, y así por ello puedo contemplar la verdadera y natural belleza femenina, lejos de cualquier elemento para proporcionar una belleza artificial. Así lo expresa en los siguientes versos:[446]

[445]منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص21- 22 ، وانظر: الغربة والحنين في الشعر الأندلُسي، ص15، ترسخت بذور الرومانسية في الأدب العربي منذ القدم، فالنظرة الأولى في شعر العرب الأوائل تؤكد ذلك، إذ تلك الأشعار التي كان يقف فيها الشاعر العربي على أطلال محبوبته، متذكراً تلك الأيام الخوالي، محاولاً الهروب من واقعه اللئيم ، يقول حازم القرطاجني: " أحسن الأشياء التي تعرف ، ويتأثر بها، أو يتأثر لها إذا عرفت، هي الأشياء التي فطرت النفوس على استلذاذها، أو التألم منها، أو ما وجد فيه الحالان من اللذة والألم، كالذكريات للعهود الحميدة المنصرمة التي توجد النفوس". وتطور هذا الملمح بتطور الحياة والمدنية في العصر العباسي، لنجد أنفسنا أمام عصر مترف، وحياة لاهية ظلت سمة بارزة فيه، نتيجة التداخل بين الفرس والعرب وغيرهم.

[446] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 496.

مـــا أوْجُـــهُ الحَضَرِ المُسْتَحسَناتُ بـــهِ كـــأوْجُـــهِ البَـــدَوِيّـــاتِ الـــرّعَـــابيبِ[447]

حُسْنُ الحِضارَةِ مَجـــلُوبٌ بتَطْـــرِيَـــةٍ وَفـــي البِداوَةِ حُـــــسنٌ غيرُ مَجـــلـــوبِ[448]

أيـــنَ الـــمَـــعيـــزُ مِـــنَ الآرَامِ نَـــاظِـــرَةً وَغَـــيـــرَ ناظِرَةٍ في الحُسنِ وَالطَّـــــيبِ[449]

أفدِي ظِـــبَاءَ فَـــلاةٍ مَـــا عَـــرَفْـــنَ بِهَا مَـــــضْغَ الكـــلامِ وَلا صَبغَ الحَـــواجيبِ[450]

(Los versos expresan la belleza y hermosura beduina)

Algunos críticos han intentado demostrar que al-Mutanabbī estaba enamorado de la hermana de Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī, Jawlah. Y de que ella era la razón de su ingenio y también la responsable de la visión que tenía sobre la vida y el mundo. Pero al mismo tiempo estos críticos no se han puesto de acuerdo sobre la poesía de al-Mutanabbī. Porque dicen que hay una diferencia entre la poesía del poeta antes y después de conocer y tener el contacto con Sayf Ad-Dawla. Y de que el poeta cayó bajo la influencia de la mencionada hermana. Los críticos opinan que la poesía de al-Mutanabbī sufrió un importante cambio porque entonces modifico de estrategia y tuvo

[447] (Ar-r-abuba): Adjetivo se aplica a la mujer obesa, o rellena. (el sentido del verso): al-Mutanabbí prefiere las mujeres del campo más que las de las ciudades, dice: las caras bonitas de las ciudades y de su civilización, no son igual que les caras de las campas las que les impresionó les hermosura natural.

[448] (el sentido del verso): su hermosura urbana impresiona, pero resulta engañosa, y la hermosura de las beduinas es natural como sus costumbres, y el poeta no ofrece un ejemplo de los ciervos y de las cabras.

[449] (las cabras), nombre plural de un rebaño de cabras, como los del kulaib, los de los Siervos, aquí al-Mutanabbī establece una comparación entre las dos mujeres. Dice las mujeres de la ciudad son iguales que las cabras, y las mujeres del campo, son iguales que los ciervos, dice: ¿Dónde para la belleza y la hermosura de los ciervos al lado de la belleza de los ciervos? Porque los ojos de los ciervos, sin duda, son más bonitos que los ojos de las cabras, así mimo los demás órganos.

[450] Quiere decir las ciervas del diserto, las mujeres árabes son muy elocuentes, de habla muy clara, no mastican las palabras, no se pintan sus cejas como hacen las mujeres de las ciudades como de costumbre.

tendencia a componer una poesía más suave y menos intensa. Ahora son versos suaves y más livianos mediante los cuales al-Mutanabbī recuerda a Sayf Ad-Dawla. Aunque dicen estos críticos que en realidad dicha nostalgia no era solamente por Sayf Ad-Dawla, sino también para su hermana. De hecho, sus tristezas, las melancolías, las quejas y las dolencias estaban justificadas por un lado por el sufrimiento de su corazón por la muerte de ella y también por la fuerte pasión que sentía por ella. Los versos de lamento llorando la muerte de su amada son todos una qasida elegiaca en los que el poeta mediante una poesía recargada e intensa expresa su amor[451] intenso y su pasión ardiente: Como por ejemplo estos veros[452]:

يـــا أَخْـــتَ خَيرِ أخٍ يا بِنْتَ خَيرِ أبِ كِنَايَةً بِهِمَا عَنْ أشرَفِ النّسَبِ
أَجِـــلُّ قَـــدْرَكِ أنْ تُـــسْمَيْ مؤبن وَمَنْ يَصِفُكِ فَقد سَمّاكِ للعَرَبِ

(Los versos expresan lamentos)

Desde luego estos versos demuestran lo que el poeta se siente por la fallecida. Porque "él se pone de pie como señal de reverencia y respeto por la persona que perdió la vida, siendo muy explícito aún sin nombrarla. Los versos reflejan la empatía entre los dos amigos, y el lenguaje del amor muestra en este aspecto una profunda tristeza que el poeta siente hacia la difunta, y representa un amor que se puso a prueba para siempre".[453]

El amor, en la poesía, significa revelar los secretos que están guardados en lo más profundo del ser humano, mediante la declaración de los amantes.

De tal manera que la expresión de lo que siente la persona que ama, de sentimientos y emociones hacia la amada interpretan, con fidelidad, todo aquello que siente el poeta.

[451] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕ al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 111.

[452] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 476.

.

[453] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕ al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 86.

En otras palabras, el amor significa a cierto punto venerar la mujer, darle importancia e incluso hacerle caso en todo lo que quiera.

Y sometiéndose a la autoridad de ellas. Todo esto proviene de la sinceridad de la pasión y por lo tanto, no debe considerarse como a una subordinación débil y resignada, porque lo que hace destacar al poeta es la elaboración de los actos de su mente en forma de emociones que van penetrándose en su psicología, y así va expresando todo lo que nace en su mente en cuanto a ideas, dándoles una imaginación que parte de su propia experiencia,", "Y si la emoción cambia por un campo mental, esto significa que todo lo que los ojos ven, o los oídos oyen, la nariz huele y el sentido percibe con una palabra sola, se transmite a la mente por defecto, y luego a una zona llena de luz".[454]

Si nosotros no hemos podido demostrar el amor de al-Mutanabbī una mujer en concreto aun examinando sus poesías que expresan sentimientos de una persona que ama con intensidad, podríamos explicar que dichos sentimientos tal vez fuesen una reacción sincera. Causada por una profunda admiración hacia alguna belleza femenina, que se le cruzaría al poeta en el camino, como él mismo dice:[455]

أصخرةٌ أنا مالي لا تُحرِّكُني هذي المُدام ولا هذي الأغاريد؟

(El verso expresa la admiración del poeta por la belleza de la amante)

Cualquier poeta artista" no puede formular su propia experiencia y presentarla en forma de una imagen viva si no vive bajo una gran influencia, si no ha vivido esa experiencia y ésta le haya llenado de modo que él sepa sentirla y convivir con ella. Tal vez esa fuese

---

[454] ʾŠARĀRA, ʿAbd al-Laṭīf, *Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī: Dirāsa wa mujtārāt*. aš-Šarika al-ʿālamīya li-l-kitab, Líbano, (1ª ed.), 1988 J.C./ 1408 H., p. 53.

[455] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa Taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 65.

(معنى البيت): المدام : الخمر ، الأغاريد : الأغاني، و مفردها أغروده . المعنى: هل أنا صخرة حيث لا تحركني تلك الخمور ولا تلك الأغاني).

la razón que hacía que los antiguos pensadores creyeran que el poeta se llama así porque él es capaz de percibir lo que los demás no perciben".[456]

Vamos a detenernos en lo que el autor Ibn Rašiq al-Qayrawānī, ha dicho para contestar a todos aquellos opositores con respecto de la presencia de la mujer en los poemas de al-Mutanabbī. La abundancia de los versos amorosos, al-ġazal, en los poemas del poeta, son una prueba y un fuerte indicio que demuestran que la presencia de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī es más que evidente. Nosotros replicamos a los oponentes presentando estas pruebas; porque la lógica dice que "la imagen poética está compuesta generalmente por dos elementos, el primero está delante del poeta y es la imagen que pretende describir, y el segundo es lo tiene el poeta interiorizado".[457]

La prueba de ello está en lo que nuestro poeta ha dicho en una descripción que él hace del amante de cuyo corazón se hace dueña la amada:[458]

هـامَ الـفُؤادُ بـأعرابيةٍ سَكَـنتْ بيتًا مـن القلب لم تَمـذُذْ لـه طُـنُـبا
كـأنها الشمس يُعيي كَـفَّ قابضِهِ شُـعاعُـها ويـراهُ الطـرْفُ مُـقّتـربا
مـرْت بـنا بين تربيها فـقُـلتُ لها مـن أين جانس هـذا الشادِنُ العـرَبَا؟

(Los versos expresan la postura de la amante que dominando y se hace dueña del corazón de la persona que la ama)

Aquí podemos decir que, tratar el tema del amor y la mujer de forma directa significa adentrarse en el mundo del amor y su léxico sin recurrir a la mediación de la metáfora,

---

[456] AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq (m 463 H./ 1071 J.C.), *al-Umda fī maqāṣid aš-šiʿr wa ādābih.* Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd Muḥyī ad-Dīn, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H. p. 16.

[457] AR-RUBĀʿĪ, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūra l-fannīya ayqūnat al-badīʿ fī šiʿri Abī Tammām*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, jordania, (1ª ed.), 2015 J.C./ 1436 H. p. 53.

[458] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p., 114.

ya que se trata de un discurso directo sobre el amor sin tener en cuenta si éste es carnal o platónico. "Los versos del amor han ido surgiendo a través de los siglos, y cada época ha tenido sus tradiciones en la forma de expresarse, y cada poeta ha tenido su propio estilo condicionado por las dichas tradiciones, independientemente si éste las sigue al pie de la letra o no cuando se dejaba llevar por el estilo propio"[459]. Así que la comparación entre en poeta y otro siempre dependerá del estilo personal de cada uno de ellos a la hora de crear una imagen poética que sea capaz de producir una influencia en nosotros.

Desde esta perspectiva vamos a mirar la poesía de al-Mutanabbī en su total, y sobre todo lo que está relacionado con el tema de la mujer y su presencia en la poesía del poeta. Desde hace mucho tiempo el filósofo y pensador árabe aṯ-Ṯa´alibī en su obra *Yātimat ad-daḥr*,[460] nos determinaba el lenguaje del amor en la poesía de al-Mutanabbī como un estilo singular con el que llegaba el poeta a lo máximo en lo se refiere al ingenio y la perfección. Mediante nuestra detenida lectura a la poesía de al-Mutanabbī, podemos afirmar que el poeta siempre ha pronunciado sobre la mujer en numerosos versos, ya que él mimos nos hace referencia al tema del amor en su juventud, como lo vamos a demostrar a los siguientes versos:[461]

أبْلى الهَوَى أسَفاً يَوْمَ النَّوَى بَدَني وَفَـرّقَ الهَجْرُ بَيْنَ الجَفْنِ وَالوَسَنِ

---

[459] DREW, Elizabeth, *aš-Šiʿr kayfa nafhamuhu wa nataḏawwaquh*. Tarŷamat. Muḥammad Ibrāhīm aš-Šūš, Manšūrāt maktabat Munimna, Beirut, Líbano, 1961 J.C. / 1380 H., p. 247.

[460] AṬ-ṬAᶜĀLIBĪ, ᶜAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaᶜil, (m 429 H./ 1038 J.C.), *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub alᶜilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 127.

[461] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 25.

En el siguiente verso el poeta se queja del hecho de dormir poco como característica propia de los que están enamorados intensamente[462]

كأنه سُهادَ الليلِ يعشق مُقلتي فبينهما في كُلِّ هجرٍ لنا وصل

(El poeta se desvela durante la noche por sentirse intensamente enamorado)

Aquí otro lamento del poeta[463]:

فــإن نهاري لـيلــةٌ مُـدْلَـهِـمةٌ علـى مُقلةٍ من بَعدِكم في غياهب[464]

(El poeta describe su desorientación por culpa del amor)

Sobre el hecho de enamorarse enloquecidamente dice al-Mutanabbī:[465]

أبْلى الهَوَى أسَفاً يَوْمَ النّوَى بَدَني وَفَـرّقَ الهَجْرُ بَيْنَ الجَفنِ وَالوَسَنِ[466]

روحٌ تردَّدُ فــي مــــثل الـــــخلالِ إذا أطارتِ الريح عنه الثوبَ لـــــم يبِنِ[467]

لـــــولا مخـــــاطبــتي إياكَ لـــــم ترَني كفى بجسمي نُحولاً أنني رجُـــلٌ[468]

---

[462] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 61.

[463] *Op.cit.,* p. 251.

[464] . (مدلهمة): شديدة السواد. (الغياهب): جمع غيهب وهو شدة الظلمة، وجعل المتنبي النهار ليلا؛ إشارة إلى أنه لا يهتدي إلى شيء من مصالحه.

[465] *Op.cit.,* p. 25.

[466] (أبلى الهوى): يقال بلى الثوب يبلى بلى وبلاء. (الأسف): شدة الحزن. يقال: أسف يأسف أسفاً فهو آسف وأسيف، ومعنى إبلاء الهوى البدن: إذهاب لحمة وقوته. (معنى البيت): أدى الهوى بدني إلى الأسف، والهزال يوم الفراق، وبعد الهجر من الحبيب؛ بين جفني والنوم. أي: لم أجد بعده نوماً ولا راحة.

[467] (روح تردد): تجيء وتذهب، في بدنٍ مثل الخلال في النحول والدقة والهزال.

[468] (معنى البيت): كفاني نحولاً كوني رجلاً، لو لم أتكلم لم يقع علي البصر، أي إنما يستدل علي بصوتي.

Podemos decir que a pesar de que los poemas están repletos de versos cuyo tema principal es *al-ġazal* y que el poeta los dedica a la mujer, que es su fuente de inspiración, vemos que el mismo poeta no especifica con precisión ni una poesía que sea *al-ġazal* como tema independiente. Haciendo una lectura de su diván vemos que al-Mutanabbī en sus prolegómenos poéticos incluye numerosos versos de amor sobre todo aquellos que el poeta incluía en sus poemas panegíricos, sean más de setecientos versos. No nos preocupa la coincidencia de la realidad histórica del poeta, sino su ingeniosa habilidad personal al componerlos.[469]

Podemos afirmar que su poesía es una combinación de dos visiones, una visión en el sentido de realismo, el racionalismo y a la vez sensual, y otra que es la visión trascendental de lo sentido que reconoce la realidad que hay detrás ésta.[470] Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, podemos acudir a versos que hemos encontrado en la poesía de al-Mutanabbī, versos parecidos que aquellos que componían sobre el amor otros poetas, para presentarlos como una prueba del amor que se sentía el poeta hacia la mujer. Los versos a continuación un ejemplo:[471]

كَتَمْتُ حُبكِ حــتى مـــنكِ تكرمةً ثــم استوى فيه إسراري وإعــلاني[472]

كأنه زادَ حتى فاض عن جَسَدي فصار سُقمي به في جِسمِ كتماني[473]

---

[469] AŠ-ŠAMLĀN, Nūra, *Jabar ṣuḥufī tanāwala muḥāḍara bi ʿunwān (al-mar'a fī šiʿr al-Mutanabbī)*, nādī al-Aḥsā' al-adabī: http://www.alyaum.com/article/3062559, *Fecha de consulta*: 21/10/2015 J.C./ 07/01/1437 H.

[470] AL-ʿŠĪ, ʿAbd Allāh, *As'ilat aš-šiʿrīya: Baḥṯ fī āliyat al-ibdāʿ aš-šiʿri*. Manšūrāt al-ijtilāf, Argelia, (1ª ed.), 2009 J.C./ 1430 H., p. 76.

[471] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 44.

[472](معنى البيت): كتمت حبك تكرمة لك، إذ في إظهاره فضيحة المحبوب، أو تكرمة لنفسه من الاستكانة للنساء، ثم أطلق كتمانه، فظهر بما دل عليه من الأمارات، كالبكاء والنحول، فاستوى فيه إسراري وإعلاني.

[473](معنى البيت): أن جسمي كان سقيماً، فلما ظهر الحب زال عني السقم إلى جسم الكتمان.

El lenguaje poético de al-Mutanabbī tiene dos niveles" el primero la relación de este lenguaje con el acervo léxico y lingüístico, y el otro nivel: la relación del mismo con la experiencia interior".[474] Esto lo que vemos en la poesía de al-Mutanabbī cuando el poeta compara el rostro de la mujer con la luna, su cuerpo con la rama y su olor con el ámbar. Todas son imágenes antiguas que no aportan nada nuevo, a pesar de que "que Aṯ-Ṯa´alibī ve en ellas una bella forma de expresión suya". [475] Leamos los siguientes versos:

يجذِبُها تحتَ خَصرِها عَجُزٌ كـأنــه مِـنْ فِـراقِــها وَجِـــلُ[476]

بدَتْ قمرًا ومالت خُوطَ بان وفـاحـت عـنـبـرًا ورنـت غـزالا

(Los versos son una bella descripción física de la mujer)

Y en los siguientes versos el poeta nos traza con sus palabras otra imagen llena de finura de la poesía amorosa árabe:[477]

قبَّلتُها ودمُـوعي مَزْجُ أدمُعِــهـا وقبَّلتني عـلـى خـوفٍ فماً لفـم

فــذُقْتُ مــاءَ حياةٍ من مُــقبِّلها لو صاب تُرابًا لأحيا سالِفَ الأمَم[478]

---

[474] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-n-našr wa at-tawzīʿ, Casablanca, Marruecos,1987 J.C./ 1407 H., p. 63.

[475] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʿr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 123.

[476](الوجل): الخائف. (معنى البيت): خصرها دقيق، وعجزها غليظ، فإذا أرادت النهوض جذبها عجزها وأمسكها، كأنه يخاف انفصالها عنه فهو متعلق بها كما يتعلق الرجل بذيل صاحبه إذا خاف نهوضه. ثم في البيت التالي بدت منيرةً كالقمر. أي وجهها. ومالت لينة الأعطاف كالغصن: وأراد به القامة. وفاحت زكية كالعنبر، ورنت كحلاء الجفون كالغزال.

[477] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 53.

4.4 La figura de la mujer en la poesía de al-Mutanabbī

La imagen poética exitosa es la que dispersando la estructura de la experiencia poética se despliega en sintonía opuesta: la dirección del significado moral, y la dirección de nivel de auto-eficacia. [479] Y si la naturaleza artística es que la hace que el arte del poeta forme parte de su vida, aquí podemos decir que "al-Mutanabbī es uno de los pocos poetas cuyo arte está vinculado estrechamente con su vida, puesto que entre su vida y su arte no existe separación o ruptura, es más, su vida es como una novela cuyas escenas son interpretadas por un gran artista en el escenario de la vida misma"[480]. Los críticos se han quedado perplejos frente al olvido por parte de las obras traducidas de mencionar las mujeres que jugaban un papel importante en la vida del al-Mutanabbī.

Esto tal vez condujera a que la figura de la mujer que con frecuencia aparecía en los prolegómenos de su poema, no era nada más que un retrato de la mujer modelo cuya existencia iba buscando el mismo poeta a lo largo de su vida, y al que nunca había encontrado salvo en los versos de sus poemas".[481] *Ṯaiŕ*, opina lo antes expuesto partiendo de estos dos versos:

أَبلى الهَوى أَسَفاً يَومَ النَوى بَدَن وَفَرَّقَ الهَجرُ بَينَ الجَفنِ وَالوَسَنِ
روحٌ تَرَدَّدُ فـي مِثلِ الخِلالِ إذا أَطارَتِ الريحُ عَنهُ الثَوبَ لَم يَبِنِ

---

478. (مزج): بمعنى المزاج. (معنى البيت): قبلتها عند الوداع في حال عناقي لها، وكانت الدموع ممتزجة، وقبلتني هي أيضاً، خوفاً من الرقباء أو خوف الفراق، في حال تقبيله إياها في الفم. وفي البيت التالي يقصد المتنبي بـ(ماء الحياة): ريق المحبوبة. (معنى البيت): ذقت من مقبل هذه المرأة ماء الحياة، فحييت، وكنت قد مت قبل ذلك، ولا تعجب من حياتي به فإنه لو صاب سالف الأمم لأحياها.

[479] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʕr: al-Luġat*, ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, ʻĀlam al-kutub al-ḥadīṯ, Jordania, (1ª ed.), 2014 J.C./ 1435 H., p. 170.

[480] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʕr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 19.

[481] ʿADARĪ, Ṯayir., *al-mar'a al'hulum fī šiʕr al-Mutanabbī*., mu'assasat an-nūr li-ṯ-ṯaqāfa wa al-ʿilam: http://www.alnoor.se, *Fecha de consulta*: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.

Es natural que una personalidad como la de al-Mutanabbī anduviese buscando la perfección, y así permanece en su búsqueda de una mujer modélica ideal a la que tanto tiempo espera, pero sin poder encontrarla. Tras nuestra detenida lectura del poemario de al-Mutanabbī, y de nuestros intentos de buscar la presencia de la figura de la mujer en su poesía, hemos podido encontrar las características que el poeta a menudo intenta dibujar en forma de imágenes cargadas de *ġaẓal*. A continuación, vamos a comentar los rasgos de la belleza femenina que aparecen en su poemario:

4.5 Rasgos de la belleza femenina

La percepción sensorial de los objetos en la imagen virtual de los objetos y su imaginación, parece coincidir a simple vista. Y esto es lo debe ser interpretado por el poeta en su poesía amorosa, mientras que "describe la atracción hacia su amada, ya se trata de atracciones sensuales por su belleza o por la moral".[482] Estamos de acuerdo en esta percepción "porque los ojos son la vía principal por donde pasan las reacciones emocionales, ya que las piernas, la forma de caminar, el movimiento, la ropa, la obesidad, la agilidad, etc.

Todos estos rasgos en su conjunto están considerados baremos para medir la belleza y la atracción, siendo los ojos los que emiten el dictamen sobre ellas".[483] La visión física femenina en la imaginación poética árabe se identifica con una mujer rellena de cuerpo, con rasgos hermosos del rostro y de buena condición. Una mujer con estas características constituye una fuente de placer y felicidad del hombre en general, sea hombre de letras o poeta o caballero."[484] .

---

[482] ĠAZWĀN, ʿInād, a*l-Murṯāt al-Ġazalīya fī š-šiʕr al-ʿarabī.* Maṭbaʿat az-Zahrā', Bagdad, Irak, (1ª ed.)1, 1974 J.C./ 1394 H., p. 10.

[483] AL-ḤUFĪ, Aḥmad, *al-Ġazal fī l-ʿaṣri al-ŷāhili*. Dār an-nahḍa Miṣr li-ṭ-ṭabʿ wa n-našr, El Cairo, Egipto, (3ª ed.), 1973 J.C./ 1393 H., p. 26.

[484] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʕr: al-Luġat*, ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, *op.cit.*, p., 38.

Al-Mutanabbī ya había determinado los cánones de la belleza sensual femenina con estilo propio y sin copiar a los de los demás. Porque en su determinación de ser original este dependía de sus propias descripciones directas a partir de sus observaciones delas mujeres beduinas, porque el destino se las puso en su camino. Estas mujeres se convertían en oasis para el descanso de las adversidades climatológicas del desierto, y en remedio espiritual y también carnal.

Sin embargo, la belleza femenina para al-Mutanabbī era, "La belleza árabe tradicional: piel blanca con un toque de color amarillo, cabello rizado y negro, estrecha de cadera, dentadura blanca y ojos grandes. Él estaba apasionado por la belleza natural, de hecho, siempre preferiría la figura femenina beduina más que la urbana y la que llevaba velo".[485]

Parece obvio que un poeta como al-Mutanabbī se incline hacia tal belleza femenina árabe en los recónditos valles, ya él siempre rechazó la belleza artificial porque éste ocultaba la belleza verdadera de la mujer la belleza primigenia por todo ello, el mismo poeta dice:[486]

ما أوْجُهُ الحَضَرِ المُسْتَحسَناتُ بهِ كـأوْجُـــهِ البَـــدَوِيّـاتِ الـرّعَابيبِ

حُسْنُ الحِضارَةِ مَجلُوبٌ بتَطْـرِيَـةٍ وَفي البِداوَةِ حُسنٌ غيرُ مَجلــوبِ

(Los versos tratan de la belleza urbana y de la beduina)

El lenguaje del poeta y su estilo poético son como un recipiente que lleva las sensaciones del mismo. Así va formando un tejido nuevo en el cual se manifiesta claramente, una unión entre el contenido y la expresión. Esta imagen poética es un fruto que nace de la realidad, y de la visión poética de los objetos. El poeta es un ser humano

[485] AŠ-ŠAMLĀN, Nūra, *Jabar ṣuḥufī tanāwala muḥāḍara bi ʿunwān (al-mar'a fī šiʿr al-Mutanabbī)., op.cit.*

[486] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 496.

cualquiera, pero con una diferencia la cual radica, en que el poeta es más observador y está más atento a la hora de observar las cosas"[487].

Todo esto es una materia prima a la que poeta elabora de forma peculiar, de modo que le hace atravesar su marco tradicional para que se conviertan en "seres vivos llenos de movimientos y vitalidad".[488] De esta manera al-Mutanabbī, se enamoraba de las beduinas como referencia a la naturaleza, el rostro redondo luminoso como la luna, como si fuera una luz que dominase de la matriz de la misma naturaleza[489]:

كـــــأنّ نِقابَها غَيْمٌ رَقيقٌ يُضِيءُ بمَنْــعِهِ البَدْرَ الطُّلُوعَــا

(El verso trata de describir la mujer y la compara con la luz de la luna)

Generalmente los poetas han tenido maestría a la hora de hacer sus descripciones físicas del cuerpo de la mujer, "Una descripción detallada deslumbrando por las atracciones que sienten con ellas los corazones, y se le han otorgado rasgos inundados por la belleza, y para llevar acabo tal misión, han sido sus ojos los que se han fijado en ello y los han correspondido con la criatura a la cual consideran como lo más bello que ha

[487] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib., op.cit.,* p. 36.

[488] ISMAʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *Š-š-iʿr fī kitābāt aš-šuʿarā' al-muʿaṣirīn.* Maŷallat fuṣūl, El Cairo, Egipto, Tomo 1, '4, Julio 1981 J.C./ 1401 H., p. 55.

[489] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 106.

(معنى البيت): إن نقابها يشرق لإضاءة وجهها من تحته كما يشرق الغيم الرقيق من فوق القمر. وشبه نقابها بغيم رقيق، ووجها بالبدر ثم قال يضيء الغيم بسبب منعه البدر من الطلوع؟

criado Dios"[490]. El mismo filósofo *al-Ḥassan al-Baṣarī*[491]. Nos dice sobre la belleza de la mujer, "contemplar el rostro hermoso es una devoción"[492]. Así vemos que el propio al-Mutanabbī establece una bonita comparación entra el rostro de la mujer con la belleza de la luna llena[493]:

فأَرَتْنيَ القَمَرَينِ في وقْتٍ مَعَا واستَقْبَلَتْ قَمَرَ السّماءِ بوَجْهِها

(El verso trata de comparar la belleza de la mujer y con la de la luna llena)

Del verso anterior deducimos que entre la cara de la mujer y la luna llena hay un rasgo compartido. El cual es "el sometimiento del poeta a la lógica racional, porque la luna es la que ilumina durante la oscuridad y no el sol" [494].

Al-Mutanabbī, "ha intentado establecer su propio canon de belleza para describir el cuerpo de la mujer, dicho canon nace de la propia imaginación del poeta la cual hace presente la belleza de la naturaleza, y todo lo que no sea sensual, para fusionar en el cuerpo de la mujer" [495]. Ya que ella tiene la blancura y el tono rosado de las flores, el

---

[490] Al-ŶAMAL, Imān, *Qaṣīdat al-ġazal fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn: Dirāsa fanīya*. Dār al-wafā' li-dunya at-tibāʿa wa n-našr, Alejandria, Egipto, (1ª ed.), 2009 J.C./ 1430 H., p. 81.

[491] هو الحسن بن يسار البصري، إمام وعالم من علماء أهل السنة، عاش خلال الفترة (642م - 728م).

[492] AL-ḤUFĪ, Aḥmad, *al-Ġazal fī l-ʿaṣri al-ŷāhili*., *op.cit*, p. 32.

[493] *Op.cit.,* p. 162.

(معنى البيت): استقبلت القمر بوجهها، وهو قمر أيضاً، فأرتني قمرين معاً، أحدهما قمر السماء، والثاني وجهها.

[494] MAḤMŪD, Muḥammad Ḥusayn, *Šiʿriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-'Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʿr haḏayni al-ʿaṣrayn*. Dār maŷdalāwī li-n-našr wa at-tawzīʿ, ʿAmán, Jordania, (1ª ed.), 2014., p. 77.

[495] *Op.cit.,* p. 71.

primer rasgo representa su forma y el segundo su emoción psicológica cambiante, así la puedes ver que brilla desde su rostro e ilumina como la luna cuando está despejado. [496]:

كمْ قَتيلٍ كمَا قَتَلْتُ شَهيدِ لِبَياضِ الطَّلَى وَوَرْدِ الخُدودِ

(El verso describe la belleza de la mujer cuya irradiación es igual a la de la luna)

El alma humana en su consciente "cuando pretende reconocer a los objetos recurriendo a sus emociones podría estar en dos estados: o bien da vueltas alrededor del mismo objeto y con él, o mezcla su sentimiento con él mismo, o se funde con él. En cuanto al primer estado podríamos decir que empatiza con el objeto; con respecto al segundo, se une a él, mientras se fusiona en él. La diferencia entre los grados es la misma que hay entre la participación, la unión y la fusión, la participación es cuando la esencia se siente que está con el objeto, o a su alrededor, puede asimismo estar unida con él, y la fusión en él. La participación tiene dos grados: inclinarse y tenerse mutua simpatía. El primero consiste en un sentimiento superficial y una sensación pasajera existentes entre la esencia y el objeto, mientras que en el segundo tiene que haber euforia emocional cuando la esencia otorga su excitados sentimientos sobre objeto".[497] Por ello encontramos al-Mutanabbī cuando describe los miembros de la mujer, "No los describe como las descreen los demás haciendo referencia a su belleza o delicadeza etc., sino que describe su relación con estos miembros y las de los otros con ellos", [498]así lo vemos en los siguientes versos:

وَطَرفٌ إن سَقى العُشّاقَ كَأساً بِها نَقصٌ سَــقانيها دِهـــاقا

وَخَــصرٌ تَثْبُتُ الأَبــصارُ فيهِ كَــأَنَّ عَلَيهِ مِن حَدَقٍ نِطاقا

[496] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 37.

[497] AL-YĀFĪ, Naʿīm, *Taṭawwur aṣ-ṣūra al-fannīya fī š-šiʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ*. Manšūrāt It-tiḥad al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, (s.d)., p. 156.

[498] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī*. Dār al-ʿulūm li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Riad, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 35.

La imagen poética" no nos transmite solamente la reacción emocional del poeta, sino también nos transmite la idea que le ha causado dicha reacción emocional"[499]. Y la belleza de la imagen de al-Mutanabbī en los versos anteriores, "es el resultado de su elección de un aspecto concreto de la belleza y su concentración sobre el mismo, así hizo que los ojos se centrasen en la cadera, de modo que la visión concentrada en ello ha causada un admirable asombro, de modo que estos ojos ya no pueden fijarse en lo que hay alrededor porque se deja llevar por la belleza de lo que está viendo"[500].

La imagen para el poeta en su poesía no es nada más que "una expresión sobre un estado psicológico que padece él mismo frente a una situación concreta de las situaciones por las que pasa a lo largo de su vida"[501]. También es la manera artística que adopta para expresar todo lo que se siente en las profundadas de su alma y de su sentimiento. Así va seleccionando y organizando sus expresiones de manera especial hasta que alcance transmitir todo lo que hay en su interior a sus lectores[502]. Este estilo lo hemos encontrado en la poesía de al-Mutanabbī cuando describe un abrazo suyo a su compañera, así mismo sus besos (a ella) en los siguientes versos:

وَقَدْ طَرَقَتْ فَتَاةَ الحَيّ مُرْتَدِياً　　بصاحِبٍ غَيرِ عِزْهاةٍ وَلا غَزِلِ
فَبَاتَ بَيــنَ تَراقِينَا نُدَفْعُــهُ　　ولَيسَ يَعلَمُ بالشّكوَى وَلا القُبَلِ
ثمّ اغْتَدَى وَبِهِ مِنْ دِرْعِهَا أَثَرٌ　　عــلى ذُؤابَتِهِ وَالجَفْنِ وَالخِلَلِ

[499] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Tayŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʿr: al-Luġat,* ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat., *op.cit.,* p. 171.

[500] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʿr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 123.

[501] Al-ŶAMAL, Imān, *Qaṣīdat al-ġazal fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn*: *Dirāsa fanīya., op.cit.,* p. 242.

[502] MUṢṬAFĀ, Muḥammad ʿAbd al-Muṭṭalib, *'Ittiŷāhāt an-naqd jilāl al-qarnayn as-sādis wa as-sābiʿ al-Hiŷrīyayn*. Dār al-Andalus li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H., p. 124.

Para los poetas el cuerpo de la mujer a la hora de formar la imagen siempre ha tenido dos imágenes de la misma: una imagen como modelo, ejemplar y otra realista[503]. Por mucho talento que tenga el poeta a la hora de dibujar la imagen poética, ésta "no indica por si misma los propios rasgos del poeta, aunque fuese calcado fielmente, recurriendo a la idéntica precisión en el uso de las palabras. Esta imagen no puede convertirse en pruebas que den indicios sobre el talento original hasta que alcance una emoción dominante, o ideas detalladas, o para poder transmitir las influencias de la imagen sobre la emoción"[504].

El investigador ʿAbd Allāh al-Muḥsin cree que al-Mutanabbī ha caído en una contradicción en los versos anteriores cuando menciona la honestidad con la poesía amorosa sensual, y esto no explica nada más que la credibilidad de la misma poesía amorosa, "y tal vez esto podría explicarse también porque al-Mutanabbī quería demostrar que nadie podía hacerlo mejor con los tipos de las dos imágenes. Y quizá el objetivo estaba en el énfasis de la imagen de la espada y hacerle partícipe a él mismo incluso a la hora de dar un abrazo a su compañera. Esto por un lado, y por el otro podría ser por temor y miedo".[505]

No cabe duda de que la imagen sensual "ocupa un espacio amplio del espacio de la imagen poética de al-Mutanabbī, puesto que está íntimamente ligado al tejido de la experiencia interior y desempeña un papel eficaz para realizar las acciones de experiencia y alcanzar sus logros en cuanto al mundo exterior del poeta" [506]. Y cuando el principio de la belleza y su fuente original se asienta sobre la consistencia de sus

[503] MAḤMŪD, Muḥammad, *Šiʿriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-'Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʿr haḏayni al-ʿaṣrayn., op.cit,* p. 72.

[504] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʿr: al-Luġat,* ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, *op.cit.,* p.173.

[505] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī., op.cit,* Pág. 39.

[506] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʿr: al-Luġat,* ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, *op.cit.,* p. 174.

partes que le da receta de la hermosura, la tentación, la seducción, y la percepción está ligada a la existencia de la otra para diagnosticar las partes de belleza, Por ello, hemos de observar al-Mutanabbī hace que la cara blanca de la mujer como en centro cósmico[507]

لـهَا بَشَرُ الدُّرّ الذي قُلّدَتْ بِهِ وَلم أرَ بَدْراً قَبْلَهَا قُلّدَ الشُّهْـــبَا

Los poetas exageran bastante al describir el cuerpo de la mujer, "porque éste agitaba en ellos las sensaciones que se alteraban con la vista y el tacto, saboreando el cabello, la cara, los labios, el aliento, el cuello, el pecho, la mejilla, las nalgas. Todos estos elementos han sido campos de descripciones por parte de los poetas sensuales los cuales han sido muy ingeniosos en sus descripciones"[508], aquí vemos al-Mutanabbī dice que la boca de la mujer y su buena vocalización dibujan una imagen completa de una mujer:[509]

فَـــتاةٌ تَـــساوَى عقدُها وكَلامُها ومَبسِمُها الدُّرّيُّ في الحسنِ والنّظمِ

El poeta pone todo el esfuerzo recurriendo a todos sus recursos artísticos para crear la imagen y nos la transmite por completo con todas sus características y sus rasgos imaginativos, así vemos al-Mutanabbī describiendo los dientes de su amada diciendo:

وَيَبسِمنَ عَن دُرٍّ تَقَلَّدنَ مِثلَهُ كَأَنَّ التَراقي وُشِّحَت بِالمَباسِمِ

En esta imagen vemos que la mujer para el poeta "tiene unos dientes como las perlas que lleva en su cuello, y aquí logra dos metas en una sola frase; describir los encantos de su amante y el valor de ella para él como las perlas que lleva".[510]

---

[507] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ dīwān Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 365

[508] Al-ŶAMAL, Imān, *Qaṣīdat al-ġazal fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn: Dirāsa fanīya., op.cit.,* p. 86.

[509] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 96.

[510] ʿADARĪ, Ṯayir., al-mar'a al'hulum fī šiʿr al-Mutanabbī., *op.cit.*

Y continua al-Mutanabbī componiendo versos de poesía amorosa para la mujer en su poemario en un intento de dibujar o crear una imagen de la mujer modelo de su amada. Las imágenes que hemos encontrado son numerosas y en todas ellas el poeta intenta" aprovechar todos sus recursos intelectuales, psicológicos, y expresivos, luego los emplea todos para presentar imágenes artísticas de su firme sentimientos concentrados sobre algún asunto en concreto, y esta imagen surge como resultado de una profunda reflexión, y no como una euforia espontánea de sentimientos"[511]. Veamos el siguiente ejemplo: cuando su amada se callaba parecía como si fuera a fermentar el vino por su saliva dulce y pura:

أريقُكِ أمْ ماءُ الغَمامةِ أمْ خَمْرُ بفيّ بَرُودٌ وهْوَ في كَبدي جَمْرُ[512]

Y su brillante boca con una clara dentadura:[513]

وَأشنَبَ مَعْسُولِ الثَّنِيّاتِ وَاضِحٍ سَتَرْتُ فَمي عَنهُ فَقَبّلَ مَفْرِقي

Nuestro poeta ha intentado expresar sus sensaciones y sentimientos, así nace un lenguaje a través del cual refleja la imagen de la naturaleza que le rodea con toda su belleza y esplendor. Todo esto no es nada más que otro reflejo de la experiencia personal que el mismo poeta padece. Porque el lenguaje es "la hija del sufrimiento y de la experiencia humana sufrida"[514]. Y como los ojos de la mujer "en ellos está reducido

---

[511] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʿr: al-Luġat,* ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, *op.cit.,* p. 174.

[512] *Op.cit.,* p. 174.

(معنى البيت): يقول: أهذا ريقك! أم ماء المطر؟ لعذوبته وصفائه، أم الخمرة؛ لما فيها من اللذة والتفريح، فقد جمع ريقك الحرارة والبرودة، فهو في فمي بارد وفي كبدي حار.

[513] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 379.

[514] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad A'āb, *An-naṣṣ aš-šiʿrī bayna r-ru'ya al-bayānīya wa ar-ru'ya aš-šārīya Dirasa naẓarīya wa taṭbīqīya*. Dār ʿālam al-kutub li-ṭ-ṭibā'a wa an-našr, Riad, Arabia Saudí, (s.d)., p. 9.

todo el universo, porque la existencia de la mujer está en sus ojos y en ellos está el brillo del contacto con lo que tiene alrededor y la chispa del amor y el coqueteo, y en ellos está su cuerpo oculto detrás de su grueso velo, los ojos son la declaración de los secretos del cuerpo y del alma"[515]. Así vemos nuestro poeta describe los ojos de la mujer diciendo que ellos (los ojos) aniquilan al que está perdidamente enamorado[516]:

وَعُـــيُـــونِ المَـــهَا وَلا كَعُيُونٍ فَـــتَكَـــتْ بـــــالمُـــتَـــيَّمِ المَـــعْمُودِ

El cuerpo cuando se convierte en un discurso poético" Hace presentar y llamar todos los significados de la belleza sensual como una prueba de la dirección del conocimiento poético árabe, para el profundo pensamiento en forma de un cuerpo que intenta contener su bella, relacionada con la sensibilidad del poeta con todos sus equivalentes los fenómenos naturales y sus hermosas imágenes". Esta mujer la describe al-Mutanabbī la que hace correr a su sangre con abundancia y sin clemencia:[517]

إنّ التي سفَكَتْ دَمي بجُفُونِها لم تَدْرِ أنّ دَمي الذي تَتَقَلّدُ

Y aquí está nuestro poeta muriéndose por los dardos de los ojos de su amada:[518]

---

[515] TAŶŪR, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-šiʕr al-Umawī*. Manšūrāt it-tiḥād al-kuttāb al-ᶜarab, Siria, 1999 J.C./ 1419., p. 192.

[516] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 37.

(معنى البيت): (المها): مفردها: مهاة، وهي: بقر الوحش. (الفتك): القتل. (المتيم): الذي استعبده الحب. (المعمود): الذي أصيب عمود قلبه وهو وسطه بالحب. (معنى البيت): كم قتيلٍ ببياض الطلى، وورد الخدود. وعيون المها: وهي بقر الوحش من حسنها، وملاحتها ولا كعيون النساء التي أصابتني وقتلتني غيلة، بل هذه أحسن منها.

[517] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 64.

[518] *Op.cit.,* p. 166.

(معنى الابيات): (نفت الرقاد): حرمتني النوم. (فلول): جمع فل، وهو الأثر في الحد، من السكين وغيره. (كانت): راجعة إلى النظرة. (الكحلاء): يجوز أن يكون من التكحل، ويجوز أن يكون من الكحل. (معنى البيت): يا نظرة عند

يــا نَظرَةً نَفَتِ الرُقادَ وَغادَرَت في حَدِّ قَلبي ما حَيِيتُ فُلولا
كَانَتْ مِنَ الكَحْلاءِ سُؤلي إنّما أجَلي تَمَثَّلَ في فُؤادي سُولا

La imagen poética como hemos dicho antes, "es una serie o cadena de espejos dispuestos en ángulos diferentes de modo que se quede reflejado el objeto. En una representación poliédrica sigue evolucionándose en distintas caras. Son como imágenes mágicas en las que nos refleja el tema o el objeto solamente, sino que también le da vida y forma. En su poder convertir el alma como si pudiésemos verla[519].

Y al habar de los ojos en los versos de al-Mutanabbī, recordemos las palabras de Ibn Ḥazm que dice sobre la descripción de los mismos lo siguiente" El ojo es la puerta del alma en el camino, es el que busca e investiga sobre sus secretos, y la que expresiva de sus conciencias, de sus profundidades. La persona que la mira no puede pestañar de su belleza, se mueve al son de los movimientos del amado, y desaparece por la desaparición de él"[520].

"العين باب النفس الشارع، وهي المنقبة عن سرائرها والمعبرة لضمائرها والمعربة عن بواطنها، فترى الناظر لا يطرف، يتنقل بتنقل المحبوب، وينزوي بانزوائه، ويميل حيث مال كالحرباء من الشمس".

Es lo mismo que al-Mutanabbī ha dicho en los versos siguientes:[521]

لعَيْنَيْكِ ما يَلقَى الفُؤادُ وَمَا لَقي وللحُبّ ما لم يَبقَ منّي وما بَقي

الوداع ما أعظمها! فإنها نفت الرقاد عني، وغادرت في قلبي أثراً لا يندمل ما دمت حيا، وكانت تلك النظرة من هذه الجارية الكحلاء سؤلي وأمنيتي، فلما نظرت إليها كانت تلك النظرة أجلاً لي في الحقيقة.

[519] ʿUBAYD, Muḥammad, Ṣābir, *Taŷaliyāt an-naṣṣ aš-šiʕr: al-Luġat*, ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, *op.cit.*, p. 26.

[520] AẔ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Aḥmad., *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op.cit,* p. 13.

[521] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 387.

(معنى البيت): لم أكن ممن يميل به أسباب الهوى، ولكني لما أبصرت جفونك وعينيك صرت عاشقاً لك.

وَما كُنتُ مِمَّن يَدخُلُ العِشقُ قَلبَهُ وَلَكِنَّ مَن يُبصِر جُفونَكِ يَعشَقِ

El ojo "es la ventana desde la que el poeta ve la cara de su amada, y ella también ve a su amado desde la misma. Es la fuente de la atracción que cautiva al amado"[522]. Un investigador hace un comentario sobre los versos que citamos más adelante diciendo: "Lo extraño del asunto es que el poeta dice que la belleza reside en los párpados. Y esto era conocido por los árabes porque ellos identificaban la belleza en los ojos, las mejillas, las faciales, las narices, etc. Al-Mutanabbī lo dijo, así, debido, quizás, a falta de credibilidad que suele tener en su amor.

Pero los párpados resultan extraños que al-Mutanabbī diga esto. Quizás es porque era un amor falso"[523]. Los dos versos anteriores pueden agruparse con otros versos que ya habíamos visto del poemario. Hemos visto cómo al-Mutanabbī intentaba ocultar su pasión y su amor en los siguientes versos[524]:

إنّ المُعِينَ عَـلـى الصّبَابَةِ بـالأسَـى أوْلـى بـرَحْمَةِ رَبّهَا وَإخـائِـهِ
مَـهْلاً فـإنّ العَـذْلَ مِـنْ أسْـقَامِـهِ وَتَـرَفّقاً فالسّمْعُ مِـنْ أعْـضائِهِ
وَهَـبِ المَلامَةَ فـي اللّذاذَةِ كـالكَـرَى مَطْرُودَةً بـسُـهادِهِ وَبُـكـائِـهِ
لا تَـعْـذِلِ الـمُشْتَاقَ فـي أشْواقِـهِ حـتى يَكـونَ حَشاكَ في أحْشائِهِ
إنّ القَتيلَ مُـضَـرَّجـاً بـدُمُوعِـهِ مِـثْلُ القَتيلِ مُـضرَّجاً بـدِمـائِهِ

En estos versos los opositores de la presencia de la figura femenina en su poesía ven una prueba que desvela que el poeta "no vivía la experiencia para que luego descubriese el sufrimiento (dolor) provocado por los envidiosos, de modo que esto demuestra que el poeta solamente es un poeta que describe el amor.

El hecho que componer algunos versos donde describe que está enamorado intensamente, no expresa su propia pasión, sino de otra persona y tampoco las dolencias

[522] AL-ḤUFĪ, Aḥmad, *al-Ġazal fī l-ʿaṣri al-ŷāhili., op.cit.,* p. 43.

[523] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 35.

[524] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p..385

de él sino de otro"[525]. Sin embargo, nosotros creemos como dice el célebre poeta iraquí al-Bayātī al hablar de su propia experiencia poética que el lenguaje del poeta es la propia experiencia y la creatividad en sí: "Algunas palabras adquieren a veces a los ojos del mismo de muchos las cualidades de un ser vivo, y dejan de ser palabras sueltas, dado que tiene una carga semántica enorme. Dichas palabras, por la fuerza que tienen, se asemejan a una lámpara mágica en donde está encerrado el genio o el ogro que es la propia vida. Tales palabras me persiguen e imponen su presencia de forma natural en mi mente".[526]

El poeta árabe hace un homenaje al cuerpo de la mujer con todos los detalles estéticos que muestran aspectos de la feminidad en diversas imágenes, especialmente de la poesía amoroso, de modo que la convierte en una formación puramente estética.[527] Ahora vamos a ver, al-Mutanabbī, crear la imagen de la mujer para la cual la cual posee el secreto del tránsito de la noche y del día.[528]:

بفَرْعٍ يُعيدُ اللّيْلَ والصّبْحُ نَيّرٌ وَوَجْهٌ يُعِيْدُ الصُبْحَ واللّيْلُ مُظْلِمُ

En esta imagen, "nos encontramos ante una descripción, en la que se percibe la cara de la amada en imagen de la noche y la mañana conjuntamente, por la intensidad del cabello oscuro que se asemeja a la noche, y la claridad de la cara que simula la

---

[525] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī*., *op.cit.,* p 45.

[526] AL-BAYĀTĪ, ʿAbd al-Wahhāb, *Tayŷribatī aš-šiʕrīya*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, 1971 J.C./ 1391 H., 1971, p. 25.

[527] MAḤMŪD, Muḥammad Ḥusayn, *Šiʕriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-'Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʕr haḏayni al-ʿaṣrayn*., *op.cit*, p. 70.

[528] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 132.

(معنى البيت): إنها ظلمتني حين فتنتني: بفرع أسود لو نشرته في النهار لصار ليلاً، وبوجه منير، لو أسفرت عنه ليلاً لصار نهاراً.

mañana",[529] Esta imagen es similar a otras imágenes en las que al-Mutanabbī dibujaba a la mujer para la cual ni el día ni la noche tienen secreto:[530]

نَشَرَتْ ثَلاثَ ذَوائِبٍ من شَعْرِها فـــي لَيْلَةٍ فَأَرَتْ لَيَاليَ أَرْبَعَا

La experiencia poética es "la experiencia psicológica del poeta, cuando cae bajo alguna influencia, en este caso se fusiona su emoción con lo que tiene en su interior, y luego lo transporta a su pensamiento, lo que ha contemplado para exteriorizarlo en un marco poético adecuado"[531].

A través de los modelos anteriores de la imagen sensorial de la mujer, podemos concluir que la visión de al-Mutanabbī está libre de la mirada erótica y sensual " la que marcaba la relación del hombre y la mujer de su tiempo. El poeta nos ofrece un hermoso retrato de amor de modo que da un significado espiritual por encima de los encantos del cuerpo y sus deseos"[532]. Esto queda en relación con lo que afirma Ibn Ḥazm, "El hecho de que el alma se vuelve loca por la imagen bella, reside en el instinto que tenemos y por la sensualidad, y no el amor, porque el alma cuando localiza a alguien que le guste, no le importa ni su imagen ni su honor"[533].

---

[529] ʿADARĪ, Ṯayir., al-mar'a al'hulum fī šiʿr al-Mutanabbī., *op.cit.*

[530] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 136.

(معنى البيت): كشفت ثلاث ظلم، فصارت الليالي أربعاً. شبه كل ذؤابة منها بليلة لسوادها، ولم يجعلها قطعة من الليل؛ دلالة على كثرة الشعر ووفرة السواد.

[531] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *aš-Ši'r al-ʿarabī al-muʿāṣir: Qaḍāyāh wa ẓawāhiruh al-fannīya wa al-maʿnawīya*. Dār al-ʿAwda, Dār aṯ-Ṭaqāfa, Beirut, Líbano, (3ª ed.), (s.d.)., p. 162.

[532] ʿADARĪ, Ṯayir., al-mar'a al'hulum fī šiʿr al-Mutanabbī., *op.cit.*

[533] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.,* p. 21.

"أما العلة في كون النفس تولع بصورة حسنة، فهذا إنما هو من جهة الشهوة، وليس من جهة الحبّ؛ لأن النفس إذا ظفرت بما يشاكلها ويماثلها لم تبالِ بصورته، ولم تهتم بعرَضه".

Dice al-Mutanabbī:[534]

إلامَ طَماعِيَةُ العـاذِلِ وَلا رَأى في الحُبّ لِلعاقِلِ؟[535]

وَإنّي لَأَعشَقُ مِن عِشقِكُم نُحولي وَكُلَّ اِمـرِئٍ ناحِلِ[536]

وَلَـو زُلتُمُ ثُـمَّ لَم أَبكِكُم بَكَيتُ عَلـى حُبّـيَ الزائِلِ[537]

El poeta adopta el lenguaje poético a su psicología y a lo que él pretende decir "Emprende la tarea de descomponer el léxico, lo destruye, lo quema según su estado emocional, para que luego llega a formar una creación nueva con su peculiar rasgo"[538]. Esto es lo que hemos encontrado en un verso de al-Mutanabbī, que es un intento de establecer una relación entre la poesía amorosa moral y sensorial[539]:

وَبينَ الرِّضَى وَالسُّخطِ وَالقُرْبِ وَالنَّوَى مَجَالٌ لِدَمْعِ المُقْلَةِ المُتَرَقرِقِ

---

[534] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* pp. 299-300.

[535](إلام): (إلى) من حروف الجر دخلت على (ما) الاستفهامية، ثم حذف منها (الألف) وجعلت مع (إلى) بمنزلة اسم. وتعني: إلى أي شيء. (الطماعية): مصدر كالطمع وهي مخففة إليه.(معنى البيت): إلى متى يطمع العاذل في رجوعي عن الهوى، والعاقل إذا ابتلى في الهوى فقد رأيه، وزال عقله.

[536](أعشق): من فرط عشقي لكم أعشق نحولي، وأعشق كل عاشق مثلي ناحل مثل نحولي، للمشابهة التي بيننا.

[537](معنى البيت): لو فارقتموني وفراقكم دال على زوال حبي، ثم لم أبك لفراقكم، لبكيت على حبي الزائل؛ لأني أحب حبي لكم، فإذا زال ساءني زواله فأبكي له، وإن لم أبك لفراقكم.

[538] ŶĀᶜFAR, ᶜAbd al-Karīm Rāḍī, *Ramād aš-šiᶜr.* Manšurāt dā'irat aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ᶜāmma, Bagdad, Irak, 1998 J.C./ 1418 H., p. 125.

[539] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, *Šarḥ wa taḥqīq. al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī.*, Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (s.d)., p. 378.

El poeta "establece una concordancia entre las imágenes irreales y racionales cuando desaparece su estrés emocional"[540]. Al-Mutanabbī en este verso "ha podido hallar una concordancia entre lo moral y lo sensorial. De modo que lo primero interfiere en lo segundo, siendo que la aceptación o el visto bueno, el rechazo o desacuerdo, y la cercanía y la lejanía todos ellos son elementos morales. Las lágrimas caídas en abundancia es una imagen sensorial. Pero la belleza en este verso es considerar todos aquellos elementos morales como si fueran sensoriales de modo que se mezclan entre sí y se borra de ellos lo que era sensual, y esto es la asociación entre lo moral y lo sensual"[541].

Al-Mutanabbī ha alcanzado expresar lo que él interioriza sobre la mujer, y la figura retórica no es nada más que una prueba contundente de la presencia de la mujer en su vida, incluso cuando la ocultaba a la hora de expresarse. Así nace una diversidad de imágenes sensuales y morales, que nos llegan en la poesía de al-Mutanabbī: "El honor y la poesía amorosa sensual, en cuanto a esta, se debe su presencia a varios motivos: por su representación de la característica tradicional del caballero árabe y su abstención de los placeres debido a su ambición y esperanza, por ello cuando el poeta se dirige a Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī ha de mencionar los valores árabes tradicionales por un lado y los valores islámicos por otro"[542].

4.6 La figura de la mujer y la naturaleza en la poesía de al-Mutanabbī

La naturaleza tiene poder sobre el pensamiento humano, el arte, en esencia, no es un ciego imitador de la naturaleza sino está inspirado en ella y de ella escoge e interactúa

[540] ʿABD AL-MALIK, Ŷamāl, *Masā'il fī al-ibdāʿwa at-taṣawwur*. Dār at-ta'līf wa at-tarŷama wa n-našr, Beirut, Líbano, 1991 J.C./ 1411 H., p. 51.

[541] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 41.

[542] *Op.cit.,* p. 27.

también, y le es vulnerable, pero a influye en ella al mismo tiempo[543]. La naturaleza constituye el carácter instrumental en la formación de estado poético del poeta, ya que la naturaleza es el origen de los elementos de la creatividad del poeta, afectan a su estado psicológico, es la fuerza dominante de cada una de las artes, es más, en opinión de algunos pensadores, el arte es la imitación de la naturaleza, y es el transmisor de sus imágenes y una simulación muy bien elaborada de su formación. [544]

La naturaleza ha acompañado al poeta árabe desde la era preislámica, como una madre protectora que en cuyo seno se arropan los poetas, y ello con las características propias de cada época. Mientras que el poeta preislámico describía los camellos machos y la planta artemisa, el canto del avestruz macho, etc., el poeta abasí componía su poesía sobre otros temas como, por ejemplo, la belleza de la naturaleza y los cambios que ha sufrido".[545]

La naturaleza en su aspecto exterior carece de cualquier sentido porque se trata de elementos sólidos exentos de vitalidad y de vida. Pero cuando se mezcla con el alma humana, diferentes experiencias espirituales se quedan reflejadas. A pesar de esto el ser humano no es capaz de localizar los símbolos de la naturaleza ni cuándo ni dónde le apetezca, si no hay armonía o empatía entre la naturaleza y sus símbolos, por una parte, y entre el alma humana la que los interpreta y los encuentra connotaciones.[546]

---

[543]AS-SUYŪFĪ, Muṣṭafā Muḥammad, *Malāmiḥ at-tayŷdīd fī n-naṯr al-andalusī jilāl al-qarn al-jāmis al-hiŷrī.* Dār ʿālam al-kutub, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H., p. 23.

[544] AL-AWSĪ, Ḥikmat ʿAlī, *AL-'Adab Al-'Andalusī fī ʿaṣri al-muwaḥidīn*, maktabat Al-jānŷī, El Cairo, Egipto, 1976 J.C./ 1396 H., p 53.

[545] ʿAZĪZ, Wafā', *Ṣuwar az-zahrīyāt fī šiʕr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.* Dirāsa muqaddama li-nayl daraŷat al-Māŷistīr fī al-luġa al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat al-Ḥāŷ al-Ajḍar, Argelia, 2009 J.C./ 1430 H., p. 5.

[546] KOULRDJ, *Tarŷamat. Muḥammad Muṣṭafā Badawī*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1958 J.C/ 1377 H., p. 84.

Pero cada poeta le da un trato especial a la hora de emplearlos, porque ello depende de la teoría de cada uno. "cuando se une la piscología del poeta con la psicología de la naturaleza, éste encuentra en el seno de ésta aquello de lo que la vida le ha privado. El mundo de la naturaleza es el mismo del ser humano, por eso mismo él le añade sus reflexiones internas y todo lo hay de emociones en su conciencia "[547].

El poeta árabe no ha podido ignorar la descripción de la mujer al emplear las descripciones de la naturaleza, y tampoco aislar ésta de la poesía amorosa árabe. Y esto a nuestro juicio es normal porque, "El poeta árabe como los poetas de otros países; él crecía y evolucionaba en el seno de la naturaleza. Él poeta árabe siempre ha sido como un profundo eco de su ambiente árabe, en todas las circunstancias favorables o adversas. La naturaleza siempre ha sido buen refugio para el poeta, cuando se sentía mal allí estaba ella acogiéndolo en su cálido seno"[548].

Los poetas árabes siempre "cantaban por lo que veían de la belleza de la naturaleza que les rodeaba, expresando su esplendor y su hermosura, empleando lo más bello de sus sentimientos, de sus sensaciones y de lo que latía en sus corazones"[549].

Con esta relación íntima entre la naturaleza y el poeta este se "inspira en las manifestaciones de la naturaleza para añadir las manifestaciones de la belleza de su amada, y destacar los elementos de esta belleza. También y como proceso inverso, ya que en este caso toma prestadas manifestaciones de la belleza del amor de la naturaleza

[547] KUBRĀ *Rūšanfikar wa Raḥmat ILĀH BĀŠĀ, aṭ-Ṭabī'a al-ḥayya fī šiʕr ibn ar-Rūmī.* Maŷallat al-ʿulūm al-'insānīya, Irān, al-ʿadad 13, 2006 J.C./ 1427 H., p. 2

[548] ʿAZĪZ, Wafā', Ṣuwar *az-zahrīyāt fī šiʕr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya., op.cit.*, p.13.

[549] ĠANĪM, Fidā' Muḥammad, *aṭ-Ṭabīʿat al-mā'īya fī šiʕr aṣ-Ṣanawbarī.* Al-Balqā' li-l-buhūṯ wa d-dirāsāt, kuliyat al-ādāb, Ŷāmiʿat ʿAmán, Jordania, al-ʿadad 1, muŷallad 17, 2014 J.C./ 1435 H., p. 83.

retratándonos la belleza de su amada, que era tan grande que afectaba a la de la naturaleza superan a esta en belleza y hermosura" .[550]

Aquí podemos decir que el poeta es como un espejo que refleja todas las bellezas de la naturaleza y todo lo que le rodea. "Y este es el secreto de los que podemos palpar entre los fenómenos de la naturaleza y las sensaciones del poeta; porque él convive con ellos y sabe muy bien interpretarlos, muchas veces intentando someter sus circunstancias a su propia vida. Y lo que hace el poeta abasí (*al-Mutanabbī*) es trasladarnos con su imaginación para reconocer su medio, además de hacernos saber cuál es el secreto de estar unido a él. La imagen poética nos indica a la sensación del poeta, su mundo y sus pensamientos"[551].

De acuerdo con lo acabamos de decir sobre la relación entre la mujer y la naturaleza, vemos en los versos que citamos a continuación, cómo *al-Mutanabbī* asocia la belleza de la mujer a la belleza de la naturaleza:[552]

مَظْلُومَةُ القَـدّ في تَشْبيهِهِ غُصُناً مَظلُومَةُ الرّيقِ في تَشبيهِهِ ضَرَبَا[553]

بَيضاءُ تُطمِعُ في ما تحتَ حُلّتِها وعَزّ ذلكَ مَطْلُوباً إذا طُـلِـــبَا[554]

---

[550] DIYĀB, ʿAlī, *al-Ġazal al-Andalusī fī l-qarni al-jāmis al-hiŷrī (11 J.C.): Ibn Zaydūn wa al-muʿtamid ibn ʿAbbād namūdaŷan*. Mu'assasat aš-šabība li-l-ʿi'lām, Damasco, Siria, (2ª ed.), 1994 J.C./ 1414 H., p. 234.

[551] ʿAZĪZ, Wafā', Ṣuwar *az-zahrīyāt fī šiʿr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.*, *op.cit.*, p. *32*

[552] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 114.

[553](الضرب): العسل الثخين، وقيل: هو الشهد. (معنى البيت): من شبَّه قدها بالغصن، فقد ظلمها؛ لأن قدها أحسن وأقوم، ومن شبه ريقها بالعسل، فقد ظلمها؛ لأنه أطيب وأحلى منه.

[554](تحت حلتها): يعني جسمها. وقوله: بيضاء إشارة إلى أنها مخدرة منعمة، لا تبرز للشمس، ولا تكد في العمل، وإشارة إلى نقائها من الدنس والريب، بل هي عفيفة. (معنى البيت): أنها تُطمعك في نفسها بلين كلامها، فإذا طلبتها وجدتها أعز مطلوب.

La naturaleza que rodea al poeta "está dotada de vitalidad y libertad absolutas, ahí el alma del poeta se expresa sin ningún tipo de limitación. Así se libera de lo oculto de deseos y tentaciones, y asimismo de los temores y las prohibiciones para poder llevar a cabo lo que no puede hacer en la sociedad conservadora y tradicional."[555] Por eso vemos que al-Mutanabbī nos acerca a esta realidad mediante este equilibrio asombroso en el cuerpo de la mujer, como se percibe en el siguiente verso:[556]

مُنَعَّمَةٌ مُمَنَّعَةٌ رَداحٌ يُكَلِّفُ لَفظُها الطَّيرَ الوُقُوعَا

En el verso anterior el poeta ha tratado la naturaleza para expresar lo que se siente en su interior, es decir ha recurrido a la proyección cuando ha concedido al exterior (naturaleza) una característica interior (sus sentimientos ocultos. Dicho con otras palabras, recurre a lo que se llama *المغالطة الوجدانية (falacia patética*). Se trata de un recurso literario donde el autor atribuye sentimientos humanos de uno o más de sus personajes a sus objetos inanimados o a la naturaleza o fenómenos. Es un tipo de personificación, y se sabe que se produce más por accidente que a propósito". Gracias a esta figura literaria aquí la naturaleza está exenta de cualquier señal de vida, pero el poeta la ha convertido en una esencia viva, muy cercana a él incluso llegar a ser como una madre para cualquier poeta."[557] En realidad, consiste en atribuir a un objeto natural inanimado, en su descripción, capacidades, sensaciones y emociones humanas.

---

[555] BALĀTA, ʿIsā, *ar-Rūmanṭiqīya wa ma'ālimuhā fī aš-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ*. Dār aṯ-ṯaqāfa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1960 J.C./ 1379 H., p. 58.

[556] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 106.

(الرداح): السمينة الكبيرة العجز. (الوقوع): جلوس الطير. (معنى البيت): إنها منعمة ممنوعة الوصول إليها، سمينة حسنة الصوت والمنطق، فلو سمع الطير لفظها في الهواء لسقط على الأرض.

[557] AL-YĀFĪ, Naʿīm, *Taṭawwur aṣ-ṣūra al-fannīya fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ., op.cit.* p. 108

Otro ejemplo más de la falacia patética, pero esta vez sobre la aparición de la amada al poeta en sueños, lo que árabe se denomina aṭ-ṭāyf (***الطيف***), que consiste en un entramado de imágenes reales a través de una visión nocturna durante el sueño. En los siguientes versos, al-Mutanabbī nos hace una descripción de la aparición de su amada durante el sueño:

إنّي لأُبغِضُ طَيفَ من أحْبَبْتُهُ إذْ كانَ يَهجُرُنا زَمانَ وِصَالِهِ

مِثْلُ الصّبابَةِ والكآبَةِ وَالأسَى فارَقْتُهُ فَحَدَثْنَ من تَرْحالِهِ

En estos dos versos el poeta habla sobre la aparición del "aṭ-ṭāyf"***الطيف*** pero no de cómo le ha llegado, ni las dificultades que ha tenido para llegar a ello. Queda claro el odio, por parte de este poeta a dicho fenómeno, puesto que se considera como una señal de abandono real. Porque lo que predomina ahora es el abandono en vez de la unión y como prueba de ello es la aparición de su amada en sueños. [558]

La belleza de la naturaleza con todos sus detalles, "es la fuente principal para el poeta, porque los elementos de esta fuente son los que facilitan al poeta las herramientas indispensables para la creación de la imagen poética, aunque estos elementos no ayudan a crear la imagen completa tal cual, sino que esto depende de cada poeta de su capacidad creativa que a veces no todos la tienen".[559] Pero un poeta como al-Mutanabbī fue capaz de complementar la imagen descriptiva de su amada a pesar de los escasos elementos que a veces utiliza. En este caso el poeta utiliza de una pequeña duna de arena para describir las nalgas de su amada. De modo que la mujer cuando es escasa altura diminuta, menuda y delgada entre el espacio que hay del cuello hasta las caderas, aunque a pesar de eso ella de caderas opulentas y piernas rellenas:[560]

---

[558] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī*., *op.cit,* p. 55.

[559] ʿAZĪZ, Wafā', *Ṣuwar az-zahrīyāt fī šiʿr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.*, *op.cit.,* p. 171.

[560] ʿAZĪZ, Wafā', *Ṣuwar az-zahrīyāt fī šiʿr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.*, *op.cit.,* p. 57.

غُصْنٌ عَلى نَقَوَيْ فَـلاةٍ نَابِتٌ شمسُ النّهارِ تُقِلُّ لَيلاً مُظْلِمَا[561]

لمْ تُجْمَعِ الأضدادُ فـي مُتَشَابِهٍ إلاّ لتَجْعَلَـني لغُرْمي مَغْنَمَا[562]

El poeta árabe ha encontrado "para cada miembro del cuerpo, su homólogo en el mundo de la naturaleza muerta o animada, en una combinación similar y sugerente, en la que se refleja el horizonte retratado en su fértil imaginación en la maduración de su talento innato que hace una llamada a su propio mundo físico peculiar para describir o poner de manifiesto los valores morales que hay en él además del valor moral que también posee". [563]

A medida que la "belleza de la naturaleza con todo lo que implica encanto a elementos y fenómenos es la principal fuente de suministro de los componentes del poeta, aunque no nos transmite a nosotros una imagen completa, sí que establece con ella una relación, de diálogo y debate."[564] Y continua al-Mutanabbī vinculando la mujer con la naturaleza como vemos en el siguiente verso:[565]

فَلَم أَرَ بَدراً ضاحِكاً قَبلَ وَجهِها وَلَم تَرَ قَبلي مَيِّتاً يَتَكَلَّمُ

[561](الغصن): القدّ. (النقوى): تثنية النقا: وهو الكثيب من الرمل، وقصد بهما ردفيها. (شمس النهار): وجهها. (تقل): تحمل. (الليل المظلم): شعرها.

[562](الأضداد): أراد بها ما تقدم في البيت المتقدم من دقة وسطها، وثقل ردفيها، وبياض وجهها، وسواد شعرها. (في متشابه): أي بدن متشابه يشبه بعضه بعضاً في الحسن. (الغرم): ضد الغنم وأصله اللزوم.

(معنى البيت): إنها لم تجمع هذه الأضداد في بدن متشابه في الحسن، إلا لتجعلني لعشقي إياها غنيمة، فتجمع علي هذين الضدين أيضاً، وهما: المغرم والمغنم.

[563] MAḤMŪD, Muḥammad Ḥusayn, *Šiʕriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-'Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʕr haḏayni al-ʿaṣrayn., op.cit,* p. 53.

[564] ʿAZĪZ, Wafā', Ṣuwar *az-zahrīyāt fī šiʕr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya., op.cit.,* p. 13.

[565] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.131.

Que la imagen poética de al-Mutanabbī en el verso anterior coincide con lo que expresa Jean Cohen[566], "La formación del nuevo lenguaje del poeta viene cuando este trata las palabras y luego las administra por su propia cuenta, hasta conseguir adecuarlas a su peculiar experiencia, las reorganiza y las pone en un contexto específico".[567]

En esta imagen "será útil observar la interesante relación entre los dos, el amado y la amada, sobre todo, entre el rostro de la amada y el estado del amado, pues mientras ella brilla como la luna llena riéndose, él permanece sin moverse, no es capaz de responder (como si fuera un muerto) porque está entre el fuego de la cercanía con la honestidad, y el fuego de la separación y la nostalgia que provoca"[568]

El poeta "cuando vive el momento de la creatividad ha de haber sido trasladado desde el estado de la" visión "al estado," revelación ", en este último estado el alma humana es representada en las dimensiones reales y esenciales"[569]. La imagen sensorial de al-Mutanabbī, inspirada de la naturaleza, "no la transmite como es, pero la somete a su

---

[566] جان كوهين (Jean Cohen): من علماء اللغة في فرنسا، ولد في 1919 وتوفي في 1994، ارتبط اسمه بكتابه بنية اللغة الشعرية.

[567] COHEN, Jean, *Binyat al-luġat fī š-šiʕr*, Tarŷamat. Muḥammad al-Walī wa Muḥammad al-ʿUmarī, Dār Tūbqāl, Casablanca, Marruecos, (1ª ed.), 1976 J.C/ 1396 H., p. 129.

[568] ʿADARĪ, Ţayir., al-mar'a al'hulum fī šiʿr al-Mutanabbī., *op.cit.*

[569] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-n-našr wa at-tawzīʿ, Casablanca, Marruecos,1987 J.C./ 1407 H., p. 36.

(الرؤية: هي النظرة المادية والواقعية للأشياء، وهي مرتبطة بالحس و العقل. الرؤيا : تعني البعد المتجاوز لكل ما هو مادي و واقعي وجزئي . فالرؤيا مرتبطة بالحلم وتتجاوز حدود العقل. انظر: التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري، أحمد الطريسي، ص23 .

-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *at-Taṣawwur al-manhaŷī wa mustawayāt al-idrāk fī l-ʿamal al-adabī wa š-šiʕr*. Šarikat Bābil li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Marruecos, 1989 J.C./ 1409 H

propia formación, para que salga una imagen de su idea y no una imagen de sí misma"[570]. Nos dimos cuenta de ello en la descripción de su oscurísima poesía, la que se somete humillada como la noche en su negrura, la que se impregna al mundo de ámbar y almizcle[571]:

ذاتِ فَرعٍ كَـنَّما ضُـرِبَ العَنْـبـ ـرُ فيهِ بِمـاءِ وَردٍ وَعودِ[572]

حالِكٍ كَالغُدافِ جَـثلٍ دَجـوجِي يٍ أَثيثٍ جَعدٍ بِلا تَـجعيدِ[573]

تَحمِلُ المِسكَ عَن غَدائِرِها الري حُ وَتَفتَرُّ عَن شَتيبٍ بَـردِ[574]

El trato de al-Mutanabbī con la naturaleza nos da una idea de esa hermosa imagen retratada de su amante a través de esta, es la imagen poética de la mujer testigo en la fantasía descrito mediante la naturaleza, una característica que encontramos en los poetas árabes. "Si el poeta quiere componer poesía amorosa, la naturaleza le da todos los significados de esa poesía amorosa, y si quiere innovar en la descripción de la naturaleza utiliza las revelaciones de belleza que él ama de ahí que recupera,

---

[570] AL-BAṬAL, ʿAlī, *aṣ-Ṣura fī š-šiʿr al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯānī al-hiŷrī: Dirāsat fī uṣūlihā wa taṭawwurihā*. Dār al-Andalus, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1983 J.C./ 1403., p. 31.

[571] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 62.

[572](معنى البيت): كل خمصانة ذات فرع، كأنما خلط فيه العنبر بماء الورد والعود، طيباً ورائحة؛ وإنما كان ذلك خلقة، فلهذا قال: كأنما.

[573](الحالك): شديد السواد. (الغداف): الغراب الأسود. (الجثل): الشعر الكثير. (الدجوجى): الشديد السواد أيضاً. (الأثيث): الكثيف الملتف. (التجعيد): يجعل جعداً بتكلف.

[574](غدائرها): الهاء للمرأة، والغدائر: مفردها غديرة، وهي الضفائر. (الشتيت والبرود): صفة الأسنان، وهو المفلج.

(معنى البيت): مع استغنائها عن الطيب، تستعمل الطيب الكثير، بحيث تحمل الريح عن غدائرها المسك. وتفتر: أي تضحك عن ثغر مفلج فيه ماء بارد، أو يبرد حرارة الكبد.

descripción y poesía amorosa" (الوصف والغزل). Por consiguiente, Lo que debe hacerse hincapié en que la naturaleza agita los talentos de los poetas, animando sus mentes, sus esencias y su talento poético muestra lo más bonito de sus discursos y todo esto les urge a ellos para agrandar el círculo de la creación literaria y poética, explicando e interpretando el significado de la poesía como ya lo habían hecho los poetas pioneros".[575]

En el imaginario poético las mujeres beduinas vivían gozando del bienestar y del lujo sin las inclemencias del desierto como el calor; estaban protegidas de ser conquistadas. Este bienestar se reflejaba positivamente en su belleza física, a diferencia de la imagen que tenía el hombre debido a que estaba expuesto a los trabajos que necesitaban mucha fuerza física: A las mujeres árabes generalmente les gustaba el hombre ágil y activo y no les gustaba el hombre obeso y relleno porque veían en la obesidad y la gordura señales de bienestar y de lujo y lo que se consideraba una inclinación hacia la pereza, el letargo y la complacencia[576].

4.7 La belleza moral

El honor para las mujeres árabes era una sus señas de identidad que las hacía ser valoradas desde el punto de vista moral y ético en su grupo social, especialmenteresto por los hombres. La mujer árabe se movía por lo tanto dentro de un código de conducta social algo distinto del de las mujeres romanas y persas. Por ejemplo es curioso comprobar como un poeta, en este sentido, dice que una mujer libre preferiría morirse de hambre que ganar la vida dando su pecho a un bebé que no sea hijo suyo[577]. En este

[575] ʿAZĪZ, Wafā', Ṣ*uwar az-zahrīyāt fī šiʿr aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.*, *op.cit.*, p. 5.

[576] AS-SABBĀḤ, Muḥammad ʿAlī, *Kaʿb ibn Zuhayr ḥayātuhu min šiʿrihi*. Dār al-Kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H., P. 14.

[577](تجوع الحُرَّة ولا تأكل بثدييها) مثل عربي معروف، وفيه دلالة اجتماعية وشرفية وعرضية، إذ يعني الحرة تتحمل كل ظروفها حتي الجوع، بشرط ألا تكون مُرْضعا لغير أولادها لقاء أجر تأخذه فيلحقها عيب. ويُضرب المثل: لمن تصون نفسها عن المكاسب الدنيّة، مهما كانت شدة فقره.

caso se ve como el código de comportamiento entre la mujer árabe y otras mujeres de otras culturas no coinciden puesto que el concepto de nodriza no existe para ellas.

وَإِنَّمَا الأُمَمُ الأَخْلاقُ مَا بَقِيَتْ فَإِنْ هُمُ ذَهَبَتْ أَخْلاقُهُمْ ذَهَبُوا

Cualquiera que sea el grado de la belleza, el valor del honor siempre está asociado con la honra del origen de la estirpe. Así lo refleja también al-Mutanabbī[578]:

هامَ الفُؤادُ بأعرابِيّةٍ سَكَنَت بَيْتاً من القلبِ لـــم تَمدُدْ لـــــه طُنُبَا

بَيضاءُ تُطمِعُ في ما تحتَ حُلّتِها وعــزّ ذلــكَ مَطْــلُوباً إذا طُــلِبَا

كأنّها الشّمسُ يُعْيي كَفَّ قابضِهِ شُــعاعُها ويَــراهُ الطّرْفُ مُــقْــتَرِبَا

Es sabido que viajar era el modo de vida de los beduinos, y estos siempre estaban expuestos a las dificultades y los riesgos, era un estado en alerta constante para las personas el viaje por el desierto. El recorrido estaba plagado de los peligros y los bandidos asaltaban las caravanas. El mismo al-Mutanabbī murió a manos de unos bandidos en una emboscada. Lo acechaban y espiaron sus pasos hasta que dieron con el poeta y lo mataron. Y lo mismo sucede a la mujer beduina que siempre estaba vigilada y protegida para preservar, además de su vida su valor social y su honor:[579]

عَـدَوِيّةٌ بَـدَوِيّـةٌ مِـنْ دُونِهَا سَلْبُ النّفُوسِ ونارُ حرْبٍ توقّدُ
وَهَواجِلٌ وصَواهِلٌ ومَنَاصِلٌ وذَوابِــلٌ وتَــوَعــدٌ وتَـهَـدُّدُ

[578] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 114.

[579] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 64.

(العدوية): منسوبة إلى بني عدي. (البدوية): منسوبةٌ إلى البدو. (السلب): الاختطاف. (الهواجل): جمع الهوجل، وهو الأرض المطمئنة، (الصواهل): جمع الصاهل من صهيل الفرس، وهو صوته. (المناصل): جمع المنصل، وهو السيف. (الذوابل): جمع الذابل وهو الرمح. (معنى البيت): إن هذه المرأة من أبناء الكرام ومن دون الوصول إليها هذه الأشياء.

El poeta cuando percibe algo que le gusta o le disgusta, lo guarda en la memoria acompañado por una sensación sea bueno o malo. Cuando el poeta se enfrenta a una situación emocional, en la que se repiten las mismas circunstancias o distintas, entonces se presentan las sensaciones antes guardadas en forma de imágenes vivas[580]. En este caso vemos como al-Mutanabbī la ve como fortaleza que va cambiando de sitio constantemente,نجد المتنبي يرى أنها في حصن متنقل :

مَـنِ الجآذِرُ فـي زِيّ الأعَارِيبِ حُمْرَ الحِلَى وَالمَطَايَا وَالجَلابيبِ[581]

El mismo ibn Ḥazm creía que si no había coincidencia en lo moral, no se enamoraba el ser humano y rechazaba cualquier ayuda y tampoco estaría de acuerdo con ella. Entonces se sabría que es algo que reside en el mismo ser[582]. Por su parte, al-Mutanabbī continúa destacando el valor de la mujer y su belleza moral:

دِيـــارُ الـلّـَــواتي دارُهُـنَّ عَزيزَةٌ بِطولِ القَنا يُحفَظنَ لا بِالتَمائِمِ
حِسانُ التَثَنّي يَنفُشُ الوَشيُ مِثلَهُ إذا مِسنَ في أجسامِهِنَّ النَواعِمِ

En estos dos versos encontramos que al-Mutanabbī "Nos presenta una descripción de la condición social de la mujer ideal o modelo como una mujer fuera de lo común en un palacio que está protegido por jinetes fuertes, gigantes y con espadas duras y bien afiladas, y eso es señal de su fuerza y de su grandeza. Es una mujer, con piel muy suave, que vive de lujo a semejanza de las mujeres pertenecientes a las clases más atlas[583].

---

[580] AR-RUBĀʿĪ, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūra l-fannīya ayqūnat al-badīʿ fī šiʿri Abī Tammām., op.cit.,* p. 53.

[581] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 494.

(الجؤذر): ولد البقرة الوحشية، وتشبه بها النساء في حسن العيون . (الجلابيب): جمع جلباب وهي الملحفة تلبسها المرأة فوق ثيابها.

[582] AẔ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.,* p. 19.

[583] ʿADARĪ, Ṯayir., al-mar’a al’hulum fī šiʿr al-Mutanabbī., *op.cit.*

Luego encontramos que la protección de esa mujer y la prohibición de ser tocada por cualquier hombre, es responsabilidad de todos los miembros de la tribu[584]:

فـــــي بَلَدٍ تُضْرَبُ الحِجالُ بـهِ عَلى حِسَانٍ وَلَسْنَ أشْبَاهَا[585]

فيهِنّ مَنْ تَقْطَرُ السّيُوفُ دَماً إذا لِسَانُ المُحِبّ سَمّاهــا[586]

Si los poetas preislámicos velaron por proteger a sus mujeres amadas y las cercaban con unas vallas, pues vemos que al-Mutanabbī, tiene el mismo comportamiento con respecto a su amada en los siguientes versos:

وَمَــا شَرَقي بـالمَاءِ إلا لمَاءٍ بهِ أهْلُ الحَبيبِ نُزُولُ[587]

يُحَرّمُهُ لَمْعُ الأسِنّةِ فَوْقَهُ فَلَيْسَ لِظَمْآنٍ إلَيْهِ وُصُولُ[588]

La experiencia poética es "todo lo emocional y lo sentimental armónico y coherente, cuyas partes se intercambian para la cooperación al expresar un estado que ha sentido el poeta y con el que ha convivido profundamente hasta que se le apareciera con todos

---

[584] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* pp. 594-595.

[585] (معنى البيت): هي في بلد الحسان المحبوسات في الحجال كثيرة بذلك البلد، ولسن أشباها لها؛ لأنها تفضلهن في الحسن والجمال.

[586] (معنى البيت): فيهن من هي منيعة لا يقدر العاشق على أن يذكرها ولو ذكرها لقطرت السيوف دما؛ لكثرة من يمنعها بسيفه.

[587] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.389.

(معنى البيت): إذا أردت شرب الماء تذكرت الماء الذي نزل عليه أهل من أحبه، فشرقت بهذا الماء، لما خنقني من العبرة، أو لأجل أني كنت أشتهي أن يكون شربي من الماء الذي نزلوا عليه، لمجاورته إياهم.

[588] (معنى البيت): إن هذا الماء ممنوع الوصول إليه ومنيعٌ بالرماح لا وصول إليه لعطشانٍ؛ لعزة قومه.

los detalles y pormenores, teniendo una vida profunda que incluso había identificado todas sus complejidades y ramificaciones".[589]

Después de todo lo anteriormente expuesto, y de todo lo que venimos diciendo, con ejemplos ilustrados, se demuestran el papel de la mujer en la vida al-Mutanabbī. Se demuestra también que la poesía sin sufrimiento y sin experiencia real interna será "muerta sin vida, porque la vida del poeta se refleja en los movimientos de esas emociones. La fuerza del poeta reside en el poder de su poesía, y su grandeza es de la grandeza de su poesía".[590]

4.8 Los prolegómenos poéticos de al-Mutanabbī: El precursor de Ibn Hazm *y Ṭawq al-ḥamāma fī al- ̀ulfa wa-al-̀ullāf. طوق الحمامة في الألفة والآلاف*

Dice ibn Rašiq, en su obra titulada *al-ʹumda* العمدة "La poesía es una cerradura cuyo comienzo es su llave, el poeta tiene que esmerarse al empezar su poesía, porque es lo primero que llama la atención, y se deduce lo que él posee en esta primera impresión."[591]

"الشعر قفل أوله مفتاحه، وينبغي للشاعر أن يجود ابتداءَ شعره؛ فإنه أول ما يقرع السمع، وبه يستدلُّ على ما عنده من أول وهله".

Es sabido que los poetas "incluían introducciones o prolegómenos en sus poemas, en realidad se trata de un preludio al tema del poema, con el fin de crear un entorno de atención, es decir, para preparar al público. Aunque se trata de temas básicos era una manera de asegurarse la atención para escuchar esta poesía. El preámbulo era el camino

[589] ḌAYF, Šawqī, *Fī n-naqd al-adabī., op.cit,* pp. 145-146.

[590] MUḤAMMAD, Ibrāhīm ʿAbd ar-Raḥmān, *Manāhiŷ naqd aš-šiʿr fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ, Aš-šarika al-miṣrīya al-ʿālamīya li-n-našr*. Maktabat Lubnān, Beirut, Líbano,1997 J.C./ 1417 H., p. 153.

[591] AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq (m 463 H./ 1071 J.C.), *al-Umdat fī maqāṣid aš-šiʿr wa ādābih.* Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd Muḥyī ad-Dīn, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H., p. 217.

que conducía a otro fin, el cual estará al servicio del tema principal, y prepara a los oyentes a que lo reciban. Por otra parte, se trata de una expresión del poeta mismo".[592]

Esto también lo mencionó ibn Al᾽ṯir, hablando sobre los prólogos poéticos y su importancia:" Los comienzos son esenciales porque son los primeros en llegar a los oídos del oyente, si el inicio encaja con el significado. Baste como ejemplo los preámbulos que hay en el Corán, como las alabanzas cuyos inicios parecen a inaugurados los versículos, así como los comienzos por vocativos, esto también incita a escucharlo; porque llegan a los oídos sonidos algo extraños que no tiene nada que ver con lo que se escucha normalmente, por lo tanto, se motiva el oyente a prestar atención".[593]

"خصت الابتداءات بالاختيار؛ لأنها أول ما يطرق السمع من الكلام، فإذا كان الابتداء لائقًا بالمعنى الوارد بعده توفرت الدواعي على استماعه، ويكفيك من هذا الباب الابتداءات الواردة في القرآن، كالتحميدات المفتتح بها أوائل السور، وكذلك الابتداءات بالنداء...، فإن هذا أيضا مما يبعث على الاستماع إليه؛ لأنه يقرع السمع شيء غريب ليس له بمثله عادة، فيكون ذلك سببا للتطلع والإصغاء إليه".

Como hemos mencionado anteriormente el período abasí fue testigo de una apertura en la vida literaria que causó un impacto en la misma. "Así comenzaron los poetas a cuidar de sus prolegómenos poéticos, aunque la atención se la prestaron desde la época preislámica. No obstante, los abasíes se centraron más en ellos que los demás. Elaboraron bastante mejor la composición inspirándose según la profesionalidad del poeta también según su inteligencia, y su talento poético original. También se desinteresaron en el preámbulo del contenido para llegar directamente a la finalidad. Además de hallar un vínculo fuerte entre el encabezado del poema y lo que le venía

[592] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 15-16.

[593] IBN AL-AṮĪR, Ḍīyā' ad-Dīn, (m. 637 H./1239 J.C.), *al-Maṯal as- sāʿir fī adab al-kātib wa aš-šāʿir*. Taḥqīq. al-Ḥufī, Aḥmad y Badawī Taba, Dār an-nahḍa Egipto, El Cairo, Egipto, (s.d.).,`p. 224.

siguiendo, destacando las destrezas del poeta para conseguir la admiración y alabanza del público"[594].

Para los poetas abasíes resultaba imprescindible esmerarse en sus prolegómenos, "por el papel vital e importante en el éxito del poema y su reputación, y ante todo, por la fama del poeta (el que rima el poema), por ello, los poetas se han concentrado en esta parte fundamental de la construcción del poema como una parte importante que desempeña un papel positivo en la aceptación del público o de los oyentes del poema, por lo que era la primera cosa que llama la atención si era buena la compasión y la construcción era sólida, en léxico y significados"[595].

En la poesía abasí los poetas se interesaban por los prolegómenos de sus poemas, y la relación entre estos y el contenido. "se reunieron en la poesía el buen comienzo, la artesanía en el inicio, la disposición y la belleza en el final, a través de la sólida creación y la buena composición de los poemas, cuyas partes estaban bien interconectadas. El objetivo para los poetas abasí era disfrutar de la magnífica consideración poética ante el público y para conseguir la admiración y el elogio de los críticos".[596]

Los poetas abasíes en sus prolegómenos poéticos, "hacían que el encabezado indicara la intención del primer asunto, refiriéndose al poema con el que comienza, y eligiendo la palabra apropiada para que fuese suave o enfática"[597] Como el "objetivo de la introducción del poema es precipitación de los sentimientos y la explosión de las

---

[594] AṢ-ṢĀ'IDĪ, Nādiya Ḥasan Ḍayf Allāh, *Muqaddimāt qaṣā'id Abī Tammām wa ʕilāqatuhā bimaḍmun al-qaṣīda*. Risāla muqaddama li-ikmāl mutaṭallabāt al-Māŷistīr fī l-adab, Ŷāmiʿat 'Umm al-Qurā, Kuliyat al-luġa al-ʿarabīya, Qism ad-dirāsāt al-ʿulyā, Arabia Saudí, 2008 J.C./ 1429 H., p. 11.

[595] AṢ-ṢĀ'IDĪ, Nādiya Ḥasan Ḍayf Allāh, *Muqaddimāt qaṣā'id Abī Tammām wa ʕilāqatuhā bimaḍmun al-qaṣīda., op.cit.,* p.19.

[596] AṢ-ṢĀ'IDĪ, Nādiya Ḥasan Ḍayf Allāh, *Muqaddimāt qaṣā'id Abī Tammām wa ʕilāqatuhā bimaḍmun al-qaṣīda., op.cit.,* p. 38.

[597] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕr al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 256.

sensaciones, su grandeza no está en su preparación de ellas, sino en la fuerza de su flujo y de su expresión exacta de la experiencia.

El seguidor de los prolegómenos de los poemas de al-Mutanabbī, especialmente los de amor, se da cuenta que el poeta "deshace de estos prolegómenos de manera perfecta[598] y a veces salta, sin puente, hacia al elogio"[599].

Si los poetas abasíes "conservaron los prolegómenos tradicionales, al-Mutanabbī también lo hizo por dos razones: la primera por su cultura poética que le obligó a ello, y la segunda por el orgullo de ser árabe y por la vida que pasó en el desierto durante su adolescencia"[600].

Aunque creemos que no podemos pasar dejando de lado la experiencia poética "porque proporciona al poema una entidad poética y una relación estrecha con el ser humano y la existencia"[601], La experiencia poética es controlada por varios factores que la hacen capaz de revertir lo que existe en el mismo poeta incluyendo "la excitación psíquica o psicológica por la nueva experiencia. Luego dicha emoción surge desde las profundidades del interior del alma del poeta para mezclarse con sus sentimientos,

---

[598] حُسْن التخلص: أن يستطرد الشاعر المتمكن من معنى إلى معنى آخر يتعلق بممدوحه بتخلص سهل يختلسه اختلاسا رشيقا دقيق المعنى، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع من الثاني لشدة الممازجة والالتئام والانسجام بينهما حتى كأنهما أُفرغا من قالب واحد.

Al-ŶAMAL, Imān, *Qaṣīdat al-ġazal fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn: Dirāsa fanīya*., *op.cit.,* p. 52.

[599] ʿIMĀRA, Lamīʿa ʿAbbās, *al-Mutanabbī wa al-hubb. Maŷallat al-Quds al-ʿArabī*, 6 ʻuktūbar 2015: http://www.alquds.uk, *Fecha de consulta*: 27/7/2014 J.C./ 29/09/1435 H.

[600] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī*., *op.cit.,* p. 21.

[601] ADŪNĪS, ʿAlī Aḥmad Asbar, *Zaman aš-šiʕr*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, (Ed.)2, 1978 J.C./ 1398 H., p. 12.

dándole un matiz y al mismo tiempo tomando matices de esta. Después con el reflejo de esa experiencia proyectada hacia el exterior surge la creación o la expresión".[602]

Para algunos investigadores al-Mutanabbī sus prolegómenos nostálgicos hacia su nación árabe, y el amor por su tierra y su familia, no eran más que una excusa o pretexto, [era] "un imitador de los poetas preislámicos, al igual que otros poetas de su época, incluía tales prólogos sólo para asegurar a sus oyentes que él también era experto en ese tipo de arte con total dominio y que podría hacer lo que hacen los demás poetas"[603]. Pero la lectura de sus prolegómenos poéticos amorosos nos ha revelado la presencia de la mujer en el poemario de al-Mutanabbī y la singularidad de su visión del amor hacia las mujeres. Los prolegómenos del poeta presentan una imagen poética amorosa de esa mujer. Destacó al-Mutanabbī entre los demás poetas. "en la decisión previa de convertir dichos prolegómenos en símbolo de sus esperanzas y sufrimientos, de todo lo que sentía en su pecho. Este fenómeno es casi extensible a todos sus prólogos amorosos, haciéndonos sentir que vivía en su mundo privado y exterior gracias a estas esperanzas".[604]

Puesto que los inicios o prolegómenos del poema son lo primero que recibe el oyente de los poemas de al-Mutanabbī, éstos son suficientes evidencia para demostrar lo que venimos diciendo sobre la postura del poeta respecto a las mujeres. Pues, a través estos, "recogemos la opinión del poeta sobre el amor y la mujer ya que a veces, sentimos un brillo de emoción. No es de extrañar que el poeta sea una de las personas más sensibles cuanto se trata de los sentimientos. Después de haber repasado la poesía amorosa de al-Mutanabbī, me di cuenta que él no amó verdaderamente en su vida. El mejor argumento, para apoyar mi idea, viene de al-Mutanabbī mismo".[605]

---

[602] QUTB, Sayyid, *Minhaŷ al-fann al-islāmī.* Dār aš-šurūq, El Cairo, Egipto, (4ªed.), 1980 J.C./ 1400 H., p. 4.

[603] AL-MUḤSIN, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī., op.cit.*,p. 33.

[604] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-ši ʕr al-Mutanabbī., op.cit.,* p, 135.

[605] ʿIMĀRA, Lamīʿa ʿAbbās, *al-Mutanabbī wa al-hubb., op.cit.,*

Estos prolegómenos dejaron su huella en los escritos posteriores, como queda ampliamente demostrado en la obra, *"Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf"* de ibn Ḥazm Aẓ-Ẓāhirī, (J.C 1063 / H 994). El autor ha hecho de su propia experiencia en el amor un amplio espacio para sacar conclusiones científicas partiendo de su "collar" de la realidad de una persona experta en el tema del amor: "mientras que ibn Hazm ha tratado el tema del amor desde la perspectiva del escritor, del poeta e historiador, más que desde el punto de vista del filósofo, del analista y del psicólogo, sin duda encontramos en las observaciones de este autor sobre el tema del amor muchas observaciones psicológicas minuciosas y opiniones profundas.

"Ibn Ḥazm ha tratado el tema del amor desde la perspectiva del escritor, del poeta, e historiador, más que desde el punto de vista del filósofo, analista e investigador psicólogo. En sus notas a pie de página y en el cuerpo de su estudio, se aprecia la existencia de muchas observaciones psicológicas precisas y opiniones profundas ".[606]

Todo esto ha dejado su influencia en gran parte de la literatura occidental, y su eco en muchos críticos de occidente. Uno de ellos es Standhall[607]. El autor francés ha dividido el amor en cuatro partes:

1. El amor emocional o impresionista, الحب العاطفي أو التأثيري, se caracteriza por la fuerza y la violencia y la intensidad del anhelo.

2. El amor agradable: الحب الاستلطافي أو المنبعث عن ميل وشفقة, el que surge de una simpatía o relación amistosa, si el amigo se caracteriza por su proximidad del alma.

3. El amor físico sensual: الحب الجسدي أو الشهواني, se trata de un deseo sexual, y no merece ser añadido a las clases de amor, ya que es un tipo de atracción sexual hacia una persona en concreto.

---

[606] ZAKARĪYĀ, Ibrāhīm, *Ibn Ḥazm al-Andalusī al-Mufakkir aẓ-Ẓāhirī al-Mawsū'ī,* ad-Dār al-miṣrīya li-t-ta'līf, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./ 1385 H. p. 232.

[607] ستاندال: الاسم المستعار للكاتب الفرنسي ماري هنري بيل، عاش خلال الفترة (1783-1842)، من أشهر أعماله الأدبية: "الأحمر والأسود" ، "شاتروز دي بارم" و"حياة هنري بريلار".

4. El amor perfecto, o ideal, الحب الكمالي أو المنبعث عن عجب وخيلاء, El que nace como fruto de una sensación maravillosa. Es al mismo tiempo es una pasión por una mujer guapa. Se trata de una clase de amor considerada con un golpe de lujo[608].

Sin embargo, el libro (*Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfa wa-al-ullāf* *طوق الحمامة في الألفة والألاف*) , lo consideramos uno de los escritos más importantes sobre el tema del amor, y lo que lleva a que el lector tenga ganas de leer el libro, es el plan o la metodología utilizada por ibn Ḥazm, que combina la creatividad con el gusto por lo filosófico y el punto de vista islámico. Se trata pues de un producto intelectual único por el compromiso de su propietario que le ha dado un enfoque científico independiente, y original. Dice ibn Ḥazm en la introducción al libro: "me he comprometido en este libro hasta el límite, y me he ceñido a lo que he visto, reproduciendo solo lo que considero digno de fiabilidad y las informaciones que me han llegado de los árabes, porque su camino (manera de proceder) es también el nuestro"[609].

Si los poetas trovadores[610] fueron los primeros en hacer que el amor adquiriese su significado como sentimiento en occidente en el siglo XI, en al-Andalus. Pues *ibn Ḥazm* fue el primero que hizo que el amor adquiriese su significado como sentimiento y

---

[608] AL-ḤUFĪ, Aḥmad, *al-Ġazal fī l-ʿaṣri al-ŷāhili., op.cit.,* p. 232.

[609] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op.cit.,* p. 15.

[610]مصطلح التروبادور :troubadour مأخوذ من كلمة trobr في اللغة الفرنسية القديمة، وتحمل معنى من ينظم الشعر المبتكر، في حين يرى بعض المستشرقين إن مصطلح تروبادور مشتق من الكلمة العربية (طرب) مع بعض التحريف، وأضيف إليها المقطع اللاتيني dor" أو adour الدال على اسم الفاعل، وهذا هو التفسير المنطقي الأكبر الذي يجمع عليه أكثر الدارسين، إذ نجد كثيرا من الآلات الموسيقية تلفظ بألفاظها العربية مع تغير طفيف في المخارج كما هو الأمر لكلمة "العودlutа ، قيثارةguitar ، ورربابةrebee ، أما شعراء التروبادور فقد عرفوا في العصور الوسطى أواخر القرن 11م، وهم الشعراء الجوالون ينتقلون من قصر إلى قصر، ومن بلاط إلى بلاط جنوبي فرنسا، ينشدون أغاني الحب على نمط الموشحات الأندلسية والأزجال العربية المغاربية التي انتشرت في القرن 9م .

(انظر: أحمد إبراهيم، شعر التروبادور: صورة من التراث العربي في الأندلس، جريدة البعث، العراقة. (http://albaath.news.sy)

pasión, en la historia de la humanidad y en la cultura en general[611]. Especialmente en Córdoba, que fue la cuna de una doctrina poética en la que destacaron de Ibn Ḥazm e ibn Guzmán.[612] Mediante el seguimiento de los prolegómenos amorosos hallados en el poemario de al-Mutanabbī, éstos son los que representaban, "la única salida que pone de manifiesto su amor oculto por las mujeres". Hemos llegado a percatar una relación de influencia y efecto al mismo tiempo entre al-Mutanabbī e ibn Ḥazm, porque las introducciones de al-Mutanabbī tuvieron una presencia en la obra de Ibn Ḥazm en *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf*, en varios apartados de la obra mencionada, como por ejemplo, los que se componen en los apartados siguientes:

4.8.1 Ocultación y secretísimo طي السر

En los siguientes versos vemos lo que dice poeta sobre el significado de lo que llama, guardar el secreto de como característica de los que están enamorados: [613]

---

[611] SAʿD, Fārūq, Ibn Ḥazm al-Andalusī*., Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf*., Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1992 J.C./ 1412 H., p. 42.

[612]لم ينتقل الشعر إلى أوروبا عن طريق الترجمة، إنما عبر انصهار سكان جنوب غرب فرنسا وجنوب اسبانيا وصقلية في بوتقة الحضارة العربية، واقترنت بموضوعات الأدب العربي أسماء طائفة من عباقرة الشعر في أوروبا خلال القرن الرابع عشر، وثبتت الصلة بينهم وبين الثقافة العربية، منهم: الإيطالي دانتي، والإسباني سرفانتس. وقال دانتي: إن الشعر الايطالي ولد في صقلية وشاع نظم الشعر بالعامية في إقليم بروفانس جنوب فرنسا، فانتشر من ذلك الإقليم الشعراء الجوالون الذين يعرفون باسم التروبادور، الذين اقتبسوا معاني وأفكار ومبادئ كانت غربية على بيئتهم، إذ ظهر فن أدبي جديد بين شعراء فرنسا ودول أوروبا هذا الفن يختلف اختلافا تاما عن الشعر الذي تعودوا عليه قبل ذلك الوقت كما اقتبسوا فن القافية من العرب.

انظر: أحمد إبراهيم، شعر التروبادور: صورة من التراث العربي في الأندلس، جريدة البعث، العراقة، ع 15122، 14-8-2014: http://albaath.news.sy)، وانظر أيضا: الرواية البوليسية، عبد القادر شرشار، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2003: http://www.awu.sy/archive

[613] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.172.

(معنى البيت): كاتم الحب يوم الفراق مفتضح، وصاحب الوجد، تظهر سرائره بدموعه.

الــحُبُّ مـا مَــنَعَ الكَــلامَ الألْســنَا وألَـــــذَّ شَكْوَى عاشِقٍ مــا أعْلَنَا[614]

ليتَ الحَبيبَ الهاجري هَجْرَ الكَرَى غــيرِ جُـــرْمٍ واصِلي صِلَةَ الضّنى[615]

En la obra de *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf* dice ibn Ḥazm en el capítulo que se titula *guardar secretos*: y "uno de los rasgos del amor es la ocultación y guardar la lengua"[616]. "من بعض صفات الحب، الكتمان باللسان". También lo mismo ya lo había dicho al-Mutanabbī:[617]

وكاتمُ الحُبّ يَوْمَ البَينِ مُنهَتِكٌ وصاحبُ الدّمعِ لا تَخفَى سرائرُهُ

Y encontramos el mismo significado en lo que ha dicho Ibn Ḥazm:[618]

دمــوعُ الــصبَّ تـــــنسفكُ وســترُ الــصــبِّ يــنهـــتكُ

El poeta antes de componer su poesía debe haber "vivido la vida realmente, además de experimentarla, sufriendo la miseria y la felicidad, saborear la dulzura y la amargura de la copa, y los altibajos de la vida, así como amar verdaderamente y de manera

[614](معنى البيت): الحب هو الذي يمنع الكلام من أن يعلن بالنطق ما في قلبه، وإذا لم يكن كذلك فليس بالحب الحقيقي.

[615](معنى البيت): ليت الحبيب الذي هجرني من غير ذنب مني، هجر النوم عينين بهجره، وواصلني مثل مواصلتي السقم، حتى واصلني النوم وهجرني السقم.

[616] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op.cit.*, p. 62.

617 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.58 .

[618] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op.cit.*, p. 62.

(الصب): في كلام العرب الذي به صبابة، والصَّبابة رِقّة الشوق. (معنى البيت): دموع العاشق فاضحة، وكتمها ينهك القلب.

sincera"[619]. En este sentido, nos dimos cuenta que al-Mutanabbī componía poesía sobre la ocultación del amor, se veía recogida y aceptada a los oídos de ibn Ḥazm, que le intentaba dar incluso sentido. Éste último, llegaba incluso a elogiar a al-Mutanabbī, cuando nombra el amor por la ocultación y la protección.

4.8.2 El que reprocha o recrimina: El censor العاذل

El origen de la palabra está recogido en los diccionarios léxicos de lengua árabe, es el verbo trilítero, *ʿaḏālā*[620], que significa "el que reprocha, el reprocha, ya que es el que censura". Se trata de uno de las plagas del amor que contamina y entristece la vida del enamorado, además de perturbar la pureza de la misma. Nos encontramos con el que reprocha (el censor). Es una figura con mano dura en su reproche, como si fuera "cauteloso y nunca se despierta del reproche". El enamorado sería incapaz de soportar y sobrellevar sus cargas, dado que le cuesta sacar los alientos dolidos. " لا حمل للمحب على أثقاله، ولا سعة له برجع زفراته" al-Mutanabbī apunta al respecto:[621]

خَوْدٌ جَنَتْ بَيني وبَـينَ عَوَاذِلي حَرْباً وغادَرَتِ الفُؤادَ وطِيسَا[622]

بَيْضاءُ يَمْـنَعُهَا تَكَـلُّمَ دَلُّـها ويَـمْنَعُهَا الـحَيـاءُ تَـمـيسَا

Se aprecia, a veces, que algunos amantes con la paciencia agotada y se revientan, cambiando por completo su conducta como si fueran un mago cuya magia se ha vuelto contra él. Algunos llegan con la pasión al límite y así encuentran consuelo en el reproche, y también les agrada este más que otra cosa, y encuentran placer en

---

[619] ABŪ ŶAHŶAH, Jalīl, *Al-ḥadāṯa aš-šiʿrīya al-ʿarabīya bayna l-ibdāʿ wa n-naẓarīya wa an-naqd*. Dār al-fikr al-lubnānī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H., p. 158.

[620] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op. cit.*

[621] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.75.

[622] لكثرة اللوم في هواها يراجعنني كأن بين وبينهن حربا بسببها. (الوطيس): الحرب.

desobediencia o incluso dar importancia a cosas que odiaban antes. Esta misma situación aparece con este sentido en el siguiente verso de al-Mutanabbī:[623]

وقد نجد من المحبين من طفق به الكيل حتى انقلب سلوكه كانقلاب السحر على الساحر؛ ولقد رأيت من اشتد وجده وعظم كلفه حتى كل العذل أحب شيء إليه، ليري العاذل عصيانه، ويستلذ مخالفته" ، وفي تشاكل ضمني لهذا المعنى يقول المتنبي:

كـــأنّ رَقيباً منكِ سَـــدّ مَسامِعي عـنِ العذلِ ح6تى ليس يدخلها العذلُ

En el siguiente vero, vemos el mismo caso con el amado. A veces éste es el que provoca el reproche, por su conducta. :[624]

أحبّ شيء إلي اللوم والعذل كي أسمع اسم الذي ذكراه لي أمل

Y como si Ibn Hazm hiciera referencia solo a al-Mutanabbī:[625]

إذا عَذَلُوا فيها أَجَبْتُ بأنّةٍ حُبَيِّبَتي قلبي فُؤادي هيا جُمْلُ

4.8.3. La unión de los amantes الوصل

El termino *al-Waṣl,* en español significa "unir, enlazar", en árabe, puede ser también antónimo de abandonar[626]. Se trata de una característica que ha de tener la relación amorosa, como dice *ibn Ḥazm,* en su obra, *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ʾulfah wa-al-ʾullāf,* "Una de las acepciones de la adoración, es *al-Waṣl* que es una buena suerte,

---

623 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit,* p.61.

624 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op.cit.*, p. 76-77.

625 -YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 61.

(معنى البيت): إذا لاموني فيها وفي حبها أجبتهم (بأنة) وهي فعلةٌ من الأنين. (حبيبتي): تصغير الحبيبة للتقريب من قلبه.

626 IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.*

ejemplificada en una buena estrella, vida renovada, el vivir alzado, el placer constante, y es la gran misericordia de Allāh (Dios)"[627].

"ومن وجوه العشق الوصل، وهو حظ رفيع ومرتبة سرية ودرجة عالية وسعد طالع، بل هو الحياة المجددة والعيش السني والسرور الدائم، ورحمة الله عظيمة".

El *al-Waṣl*, en árabe, podría tener muchos sentidos como, por ejemplo, "estar a la espera de la visita prometida del amado. Los principios de *al-Waṣl* y los inicios del socorro que entra en el corazón no son cualquier cosa. Yo personalmente conozco el caso de alguien que estaba enamoradísimo en una de las viviendas vecinas a la suya, visitaba cuando quisiera sin impedimento, no había otra manera más que verse y conversar durante mucho tiempo. Por el día y por la noche, cuando le apetecía. Pero finalmente el decreto divino le ayudó al recibir una respuesta y consiguió la felicidad y pudo deshacerse, por completo, de su desesperación"[628].

للوصل طرق وأقسام يدخل ضمنها "انتظار الوعد من المحب أن يزور محبوبه، وإن لمبادئ الوصل وأوائل الإسعاف لتولجاً على الفؤاد ليس لشيء من الأشياء. وإني لأعرف من كان ممتحنا بهوى في بعض المنازل المصاقبة ، فكان يصل متى شاء بلا مانع ولا سبيل إلى غير النظر والمحادثة زماناً طويلاً، ليلا متى أحب ونهاراً، إلى أن ساعدته الأقدار بإجابة، ومكنته بإسعاد بعد يأسه" .

Antes el poeta al-Mutanabbī había dicho lo mismo con un claro parecido:[629]

وَما صَبابَةُ مُشتاقٍ عَلى أَمَلٍ مِنَ الِلقاءِ كَمُشتاقٍ بِلا أَمَلِ

Y entre los placeres del *al-Waṣl* está la dulzura de la proximidad del encuentro, es el besarse el amado con la amada, y la mezcla de las salivas. Dice ibn Ḥazm aẓ-Ẓāhirī al respecto:

---

[627] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.*, p. 94.

[628].*Op. cit.*, p. 95.

[629] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.*, p. 370.

(معنى البيت): المشتاق الذي لا يأمل لقاء حبيبه أشد حالا لأنه إذا كان على أمل خفف اشتياقه.

وسائلٌ لي عمَّا لــي مـن العُمــرِ	وقـــد رأى الشيبَ في الفوْدين والعذرِ
أجبته: ساعة لا شـــيء أحـسبـه	عـمـراً سواهـــا بحكـمِ العــقلِ والـنظرِ
فقال لي: كيف ذا بيّنه لي فلقد	أخـبـرتني أشـنـــعَ الأنـبـــاءِ والـخبـرِ
فقلت: إن التي قلبي بها عَلِــقٌ	قـــبَّـلتها قبـلـة يـــــومَ عـلـى خطـــرِ
فما أعد ولو طالت سِنِي سوى	تلـك السويعـــة بـالتحقيق مـن عـمـري[630]

Y casi con el mismo significado dice al-Mutanabbī:[631]

قَبَّلْتُها وَدُمُوعي مَـــزْجُ أدْمُعِهَا	وَقَبَّلَتْني علـــى خَـــوْفٍ فَماً لـــفَـــمِ[632]
قـــد ذُقْتُ ماءَ حَياةٍ مِنْ مُقَبِّلِها	لَـــوْ صَابَ تُرْباً لأحيا سالِفَ الأَمَمِ[633]

De acuerdo con los ejemplos mencionados anteriormente, podemos concluir que Ibn Ḥazm veía en los prólogos de al-Mutanabbī un modelo único en la expresión de la experimentación poética, para llamar la atención del lector hacia su poema y especialmente desde las primeras líneas del mismo. A eso se unía la sinceridad en las palabras del poeta que esta relacionadas estrechamente con su experiencia poética. "porque el que no sufre, ni vive las experiencias, ni profundiza en las circunstancias de la vida, tanto la alegría y el dulce dolor, no sabe cómo pintar un cuadro o escribir una línea".[634]

---

[630] يبين لنا ابن حزم قيمة تقبيل المحبوبة، ويرى أن تلك اللحظة تساوي عمرا.

[631] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 53.

[632] (معنى البيت): بكينا جميعا حتى امتزجت دموعي بدموعها في حال التقبيل.

[633] (معنى البيت): جعل ريقها ماء الحياة على معنى أن العاشق إذا ذاقه حيي به. (لو صاب تربا): لو نزل على تراب الأرض لأحيا الموتى من الأمم المتقدمة.

[634] ABŪ ŶAHŶAH, Jalīl, *Al-ḥadāṯa aš-šiʕrīya al-ʿarabīya bayna l-ibdāʿwa n-naẓarīya wa an-naqd*. *op.cit*. p. 176.

4.8.4. La separación, el abandono البين، الهجر

En Līsān *al-ʿarab*[635], bajo la voz "*al-bayn*" se explica que en la lengua árabes existen dos palabras relacionadas entre sí *al-bayn "separación "*, por un lado, y con *al-Waṣl,"la unión",* es decir, la unión y la separación amorosas. *Ibn Ḥazm* dice al respecto: "sabemos que para cada encuentro hay una despedida, y para cada cercanía lejanía,..., y no hay nada peor que la separación. En este sentido, vemos que uno de los sabios que aprendió de la vida muchas máximas dice que la separación es la hermana de la muerte, y hay quien ha dicho incluso que la muerte es la hermana de la separación".[636]

"ولو سالت الأرواح فضلا عن الدموع كان قليلا وبعض الحكماء سمع قائلا: الفراق أخو الموت، فقال: بل الموت أخو الفراق"

Y al respecto dice al-Mutanabbī:[637]

وَإنّ رَحِيلاً وَاحِـداً حَالَ بَيْنَنَا وَفي المَوْتِ مِنْ بَعدِ الرّحيلِ رَحيلُ[638]

إذا كانَ شَمُّ الرَّوحِ أدْنَى إلَيْكُمُ فَـلا بَـرِحَـتْـني رَوْضَـةٌ وَقَـبُـولُ[639]

Sobre la separación y sus consecuencias, encontramos en *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf,* " sabemos lo difícil que es distanciarse, durante mucho tiempo, de la

---

[635] IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab., op.cit.*

[636] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.*, p. 123.

[637] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 389.

[638](معنى البيت): ارتحالكم عنا وارتحالنا عنكم حال بيننا لأنا افترقنا وفي الموت الذي يحصل بالفراق رحيل آخر، يريد أنه لا يعيش بعدهم.

[639] (برحتني: فارقتني)، (معنى البيت): إذا لم يكن لي من فراقكم راحة إلا التعلل بالنسيم، وطلب روح الهوى، وتشممي لطيبه بروائحكم، وما كان ينالني أيام اللهو من الفرح بقربكم؛ فلا فارقتني روضةٌ وقبولٌ تشوق إلى روائح تلك الروضة.

amada, y luego se brinda la oportunidad de verla, aunque se por un tiempo muy corto. El sufrimiento continuo hasta que se unen los dos enamorados de nuevo".[640]

"وإني لأعلم من نأت دار محبوبه زمنا، ثم تيسرت له أوبة، فلم يكن إلا بقدر التسليم واستيفائه حتى دعته نوى ثانية، فكاد أن يهلك".

al-Mutanabbī ya lo había dicho antes, de modo que encontramos otra que confirma esta coincidencia:[641]

بـأبي مَـنْ وَدِدْتُهُ فَافْـتَرَقْنَا وقَضَى الله بَعْدَ ذَاكَ اجْتِمَاعَا

فَافْتَرَقْنَا حَوْلاً فَلَمّا التَقَيْنَا كَـانَ تَسْلِيمُهُ عَـلـيّ وَدَاعَـا

4.8.5. La debilidad, la pesadumbre, el sufrimiento الضنى

Este término está registrado en los diccionarios de la lengua árabe, con el significado de intenso sufrimiento que causa una enfermedad que obliga a estar en la cama por culpa del amor. En el amor, "una persona que sea sincera en su amor, padece por la separación, pues se trata de una relación que causa mucho dolor y languidez y conduce a la perdición y a la debilidad"[642].

"لا بدَّ لكل محبّ صادق المودة ممنوع الوصل، بكتمان لمعنى، من أن يؤول إلى حد السقام، والضنى والنحول"

Esto lo que lo dice al-Mutanabbī en unos versos:[643]

كَتَـمْتُ حُبّـكِ حتى منـكِ تكرمَةً ثـمّ اسْتَوَى فيــهِ إسـراري وإعْلاني[644]

---

[640] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.,* p. 126.

[641] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 25.

[642] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op.cit.*, p. 143.

[643] AL-AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p. 44.

كأنّهُ زادَ حتى فَاضَ عَن جَسَدي فصارَ سُقْمي بهِ في جِسْمِ كِتماني[645]

Por su parte Ibn Ḥazm, hablando de la persona que languidece de sufrimiento dice que los síntomas solamente los conoce aquel que los padezca:[646]

ودائـي لـيس يـدريه سِوائي وربٌّ قـادرٌ مـلِـكٌ جـلـيـل
أأكتُمُهُ ويكشِـفُـهُ شهـيـقٌ يـلازمـني وإطـراقٌ طـويـلُ
ووجـهٌ شاهداتُ الحُـزنِ فيه وجـسمٌ كـالخيالِ ضَنٍ نَحيلُ[647]

Y también dice al-Mutanabbī[648]:

وَخيَالُ جِـسْمٍ لم يُخَلّ لـه الهَوَى لَحـْماً فَـيُـنْحِـلَهُ السّـقـامُ وَلا دَمَـا[649]
وَخُفوقُ قَـلْبٍ لَوْ رَأيـتِ لَهِيـبَهُ يـا جَـنّـتي لَـظَنَـنْتِ فـيـهِ جَهَـنّـمَـا[650]

---

[644](معنى البيت): كتمت حبك تكرمة لك، إذ في إظهاره فضيحة المحبوب، أو تكرمة لنفس الشاعر من الاستكانة للنساء، ثم أطلق كتمانه، فظهر بما دل عليه من الأمارات، كالبكاء والنحول وغير ذلك، فاستوى فيه إسراري وإعلاني؛ لأن السر في الظهور كالعلانية.

[645](معنى البيت): جسمي كان سقيماً، فلما ظهر الحب زال عني السقم إلى جسم الكتمان، فصار الكتمان سقيماً؛ لأن إفشاء السر سقم الكتمان.

[646] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op.cit.*, p. 143.

647. (ضنٍ): من الضنى، أبلاه الحب وعذبه.

[648] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.*, p. 32.

[649](معنى البيت): يشبه المتنبي جسمه بالخيال الذي لا حقيقة له لدقته، وأخبر أن الهوى لم يترك له لحماً ولا دماً يكون للسقام فيه تأثير، وينحله: أي يعطيه من النحلة.

[650](الخفوق والخفقان): اضطراب القلب. (اللهيب): ما التهب من النار . ويريد بلهيب قلبه ما فيه من حرارة الشوق والوجد. (الجنة): يقصد بها الحبيبة، وشبهها بالجنة لحسنها وما فيها من الراحة عند وصلها. (معنى البيت): لو رأيت ما في قلبي من حر الشوق والوجد لظننت أن جهنم في قلبي.

Por fin, podemos decir que la debilidad física de al-Mutanabbī, da indicios claros sobre su sufrimiento interior que nos revela la postura de la mujer y su posición a sus ojos. De ello, se confirma que la mujer estaba muy presente en la vida de dicho poeta.

5. LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA ÉPOCA ANDALUSÍ

5.1 La literatura andalusí entre la subordinación y la originalidad

Se ha puesto en evidencia universalmente que cualquier ser humano es diferente del otro incluso si son gemelos. Cada uno tiene su propia personalidad e identidad, independientemente de compartir rasgos físicos o de otros tipos. Este principio podría aplicarse a la literatura, puesto que, a la hora de determinar la antigüedad o la modernidad de cualquier género literario, nos damos cuenta que no es una tarea fácil.

La dificultad se debe a las interferencias que podrían hallarse en los objetivos literarios en diversos campos sea prosa o poesía. Como fruto de estas interferencias, nació una polémica que todavía está por resolver entre los críticos árabes sobre el origen de la literatura andalusí. Vale decir si este género literario es fruto del talento de los andalusíes o si se trata de una simulación y calco de la literatura árabe de Oriente.

Una vez surgido este dilema entre los investigadores se puede imaginar la cantidad de tinta que se ha derramado sobre este tema por parte de los numerosos investigadores que han tratado de descifrar los códigos de la literatura andalusí, dada la importancia que representa el tema. A saber, que ningún critico o estudioso sería capaz de negar de que Oriente siempre ha sido la cuna de la cultura islámica, y la fuente de la lengua árabe de la mayoría de las corrientes literarias. Oriente siempre exportó sus innovaciones y creaciones literarias culturales a al-Andalus. A partir de ahí, los hombres de letras andalusíes comienzan a imitar todo lo que les llega de poesía y de prosa en los textos por los poetas y los escritores de Oriente. [651]

Aunque la admiración por la literatura de Oriente siempre ha atraído a los poetas y a otros escritores andalusíes, y el hombre culto andalusí siempre ha estado bajo la influencia cultural del movimiento literario oriental. No obstante, conforme pasaba el tiempo los andalusíes fueron forjando y configurando su propia identidad para sus propios textos a pesar del encuentro y de la coincidencia en muchos en los dos estilos; es decir, el estilo andalusí y el Oriental. Los andalusíes fueron capaces de crear una rica

651 QAZĪHA, Riyād, *al-Fukāhat fī l-adab al-andalusī al-maktaba al-ʿaṣrīya*. Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H., p. 43.

y espléndida civilización que garantizaba su propia singularidad y la autenticidad de su propio discurso literario presumiendo de una personalidad genuinamente andalusí.[652]

Y ha sido la causa de la literatura andalusí, entre la originalidad y la supuesta sujeción Oriental, la que ocupa un área de gran extensión entre los escritos y los críticos, cada uno de ellos con sus argumentos y pruebas. Entre los defensores de la autenticidad de la poesía está a la cabeza de ellos AR-RĀFIʿĪ Muṣṭafā, en su obra titulada *La historia de las literaturas árabes*,(*Ṯarīj al-ʾadāb al-ʿarabīya*) defendiendo la originalidad de la literatura andalusí ascendiéndola positivamente respecto con su comprensión y procedencia, citamos lo siguiente: "Se equivoca cualquier persona que afirma que la poesía de los andalusíes se disuelve y se pierde en las demás poesías de otras regiones como Irak, aš-Šām, y al-Ḥiğāz de manera que sea difícil distinguir los tipos de poesía. Esto es un argumento que avanzan aquellos que saben de la poesía solo su métrica y que distinguen solo – su apariencia externa"[653].

En otro sitio de la obra citada del mismo autor y hablando sobre algunos aspectos de la poesía andalusí y acusando por ignorancia y superficialidad de quien no ve similitudes o influencias entre la literatura oriental y la andalusí, este sigue defendiendo la literatura andalusí diciendo: "la poesía de los más destacados andalusíes se caracteriza por intensificar la imaginación y envolverla en significados inventados, inspirado de la propia civilización. También se caracteriza por el dominio del arte de la expresión y la elección de las palabras adecuadas"[654].

Por el contrario, otros investigadores han llegado a atribuir menos importancia a la literatura andalusí como, por ejemplo. Buṭrus al-Bustānī en su libro *" Udabā' al-ʿarab fī l-andalus wa ʿaṣr al-inbi'āṯ"*, cuando acusa a al-Andalus de transmitir una cierta afonía de la vida y luego se traspone a indicar la inclinación de los andalusíes a estanques del

652 AD-DAQQĀQ, ʿUmar, *Malāmiḥ aš-šiʿr al-andalusī*. Dār aš-Šarq al-ʿarabī, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H., P. 31.

653 AR-RĀFIʿĪ, Muṣṭafā Ṣādiq, *Tārīj ādāb al-ʿarab*. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1974 J.C./ 1394 H., p. 296.

654 *Op.cit.,* p. 296.

vicio y el gusto por lo obsceno, expresándose así: "al-Andalus, que fue cuna de civilización, era una tierra altamente fértil, bella y llena de belleza y de todo tipo de diversión. Los andalusíes optaron por gozar de los placeres de la vida hasta el punto que se puede decir que ha pasado los límites. Se repiten mucho en las fuentes consultadas las reuniones de ocio, el vino y la prostitución, acumulando pecados sin temor ni arrepentimiento.[655]

El autor sigue criticando y acusando, y con duros juicios a los poetas andalusíes, tratando así de menospreciar el valor y la importancia del talento andalusí y sus creaciones literarias, atribuyendo al mismo tiempo el éxito andalusí a la generosidad y la clemencia de la naturaleza. Los poetas andalusíes se enamoraron profundamente de la naturaleza y este amor les dio una bella imaginación, además de servirles, de ayuda, para la creación y la invención, tanto en la retórica como, en la elocuencia y la expresividad.

En otro lugar de su obra el autor, partiendo de una visión de inferioridad de la literatura andalusí, nos la describe así "carece de léxico preciso y original como la poesía abasí, porque sus poetas se preocuparon por adornar y mejorar exageradamente sus palabras y sus descripciones. Se puede añadir también que procuraron darles a sus un intenso cuidado por la elección de sus significados y profundizar en ellos, como si quisieran cantar lo elaboraron para que fuese adecuado para ser cantado. [656]

Otro autor Šawqī Ḍayf coincide con al-Bustānī, sobre la dependencia de la poesía andalusí de la poesía árabe Oriental. Porque Šauqy, cree en la existencia de la influencia oriental en al-Andalus ya que los poetas andalusíes tuvieron el apoyo absoluto de los poetas orientales. Incluso alude a que éstos no se libraron de la imitación incluso en las etapas de plenitud creativa de la poesía andalusí en los siglos IV y V de la Hégira. La poesía andalusí calcó todos los modelos de la poesía oriental: "los andalusíes siempre se dirigían hacia el Oriente, imitando a sus poetas en sus escuelas y sus modelos. Quizá,

655 AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus, *Udabā' al-ʿarab fī l-Andalus wa ʿaṣr al-inbi'āṯ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, 1989 J.C./ 1409 H. pp. 35-36.

656 AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus, *Udabā' al-ʿarab fī l-Andalus wa ʿaṣr al-inbi'āṯ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, 1989 J.C./ 1409 H. pp. .35-38

por esto, se divulgó entre ellos la obsesión de criticar la poesía del Oriente.… Los poetas andalusíes empezaron a formar sus composiciones calcando el modelo de los poemas abasíes, y ese calco no sólo se ciñó a la métrica y la temática, sino también al estilo y el significado. Varios piensan que los poetas andalusíes se basan en los instrumentos artísticos que los abasís dejaron para dar a conocer su producción poética. O sea, se dedicaban a usar los mismos significados de las imágenes heredadas sin añadir nada nuevo excepto un poco en algunas ocasiones, por lo que se trata de una pura imitación. En total, se puede confirmar que los literatos andalusíes no han traídos nada nuevo en su producción literaria, excepto en el caso de las moaxajas y los zéjeles"[657].

Así, después de un examen exhaustivo de la poesía andalusí: "los poetas andalusíes no pudieron crear una escuela artística novedosa en la poesía árabe, y se quedaron atrapadas y aferrados – muy a menudo – en la imitación y la metodología de literatos orientales"[658].

Sin embargo el mismo autor se contradice en otro pasaje cuando emite su opinión puesto que lo encontramos criticándose en otro lugar por la predominación de destacarse los andaluces en el propósito de *al-ġazal* y la descripción de la naturaleza, dice: "y el primer propósito su galantería, y en ella se destaca al-Andalus – en nuestra opinión – por todos los países árabes y la transformación de la galantería a la naturaleza y el abuso de vino, y la investigación siempre menciona de la superioridad de Andalucía a los países árabes en la poesía de la naturaleza, y de que se distinguía el poeta de la hermosura de este paraíso de sus jardines sus flores sus ríos, sus aragonés y lo que recorre en ellos, o tambalearse de botes se aumentan de ceras por la noche, y como los andalusíes siempre están en boda por el día y por la noche. Y que los poetas andalusíes cantaron de esta hermosura terrestre y que desparrama en las almas de encanto que emocionan los corazones y las mentes según que es conocido con Ibn Jafãŷa y con su ejemplar es de poetas de la naturaleza – sino con todos los poetas andaluces en todos los

657 ḌAYF, Šawqī, *al-Fann wa maḍāhibuhu fī aš-ši ʏ al-ʿarabī*. Dār al-maʿārif, Egipto, (11ª ed.), (s.d)., pp. 435-436.

658 *Op.cit.,* p. 450.

objetos poéticos – imágenes muy emocionales"[659]. Al-Ḥimṣī, Naʿīm, en su obra "*Ar-rāʾid fi al-adab al-ʿarabī* (Pionero en la literatura árabe)" concuerda con Šawqī, Ḍayf, señalando que: "el poeta andalusí no centraba su poesía que en la bella naturaleza"[660]. Este autor, se contradice consigo mismo al opinar que la renovación en la poesía andalusí amorosa tiene un antes y un después, aunque la historia da razón a los poetas orientas que has sido los primeros en renovar la poesía amorosa.

Seguimos el proceso de investigación, sin olvidar a algunos investigadores de cierta visión fanática de la literatura oriental. Así, encontramos a quien defiende la firmeza de la literatura andalusí y sus peculiaridades, en este caso tenemos a Ibrāhīm Abū al-Jašab que en su libro "*Tārīj al-adab al-ʿarabī fī l-Andalus*" se extiende en la adulación y la alabanza de un modo exagerado de la literatura oriental dotándola de estilo creativo ascendiente y una visión romántica profunda. La literatura andalusí "fue conocido por la imaginación, la emoción, el uso de la retórica, fuerza de la presentación, de buen estilo y la magia del sentido[661]. Esto abarca todos los periodos de la literatura andalusí sin que se analicen las etapas de su creación y de su evolución manteniéndola en un estado llamativo de aceptación. En este sentido se puede subrayar que *"*El investigador de la literatura árabe en al-Andalus, se queda impresionado ante esa emoción en la composición y en la retórica de la poesía. Esto acabó otorgándole un lugar destacado respecto al resto de géneros literarios a lo largo de las distintas etapas de la literatura árabe[662]*"*.

---

659. ḌAYF, Šawqī, *Tārīj al-'adab al-ʿarabī: ʿaṣr al-Andalus*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1989 J.C./ 1409 H., p.7-8

660. AL-ḤIMṢĪ, Naʿīm, *ar-Rā'id fī al-adab al-ʿarabī*. Dār al-Māmūn li-t-turāṯ. Damasco, Siria, (2ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H,. p.563.

661 ABŪ L-JAŠAB, Ibrāhīm ʿAlī, *Tārīj al-adab al-ʿarabī fī l-Andalus*. Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1970 J.C/ 1390 H., 1970, p.5.

662 *Op.cit.* p. 61.

También le lleva a establecer la excelencia destacable de los andalusíes sobre los poetas de oriente en el campo de la descripción: "los orientales no tenían en este campo la habilidad, la precisión, la creación, la renovación, la ingeniosidad y la inspiración, que tenían los andalusíes cuya poesía fue la mejor poesía, y dicen en ella que oro a encantarse, y parece que la belleza de la naturaleza y el buen clima les ayudaron a inspirarse con el objetivo de hacer nacer una creación literaria y artística que supera el poder del ser humano"[663]. De lo que se acaba de exponer podemos concluir que el proceso de formación de la literatura andalusí y su evolución requiere aún estudios específicos.

De todas maneras, nos atrevemos a afirmar que el hombre de letras andalusí, poeta o prosista, fue igual que los poetas de árabe oriental, leal y conservador de sus tradiciones. Esto no significa que este lazo de unión este necesariamente sometido a la imitación entre ambos, pero hay que señalar que la literatura andalusí deriva de lo oriental finalmente con un aspecto renovado, atado siempre a su espíritu con el medio que le rodea, la naturaleza, y con un cierto interés en los estilos anteriores para adaptarlos a su tiempo, fundiéndolos en su nueva experiencia surgida de la realidad individual o colectiva del momento.

Los andalusíes pudieron fundar una tipología literaria propia, la singularidad de sus textos se presenta en la tendencia a la visibilidad de la personalidad andalusí, una expresión que ya hemos mencionado anteriormente y que pertenece a aṣ-Ṣāḥib bin ʻAbbād, a su vez este se encuentra haciendo referencia al libro "*Al-ʻiqd al-farīd de ibn ʻAbd Rabbihi*, disminuyendo finalmente el valor de lo andalusí"[664].

Muchos literatos orientales señalan que la literatura de los andalusíes sólo es una carga para el Oriente. Sin embargo, la aparición de una amplia biblioteca andalusí, en este ámbito, fue imprescindible para la compresión y aceptación de esta literatura de ámbito andalusí. También existen teorías basadas en una interpretación equivocada de una cita

663 *Op. cit.*, p. 167.

664. AL-ḤAMAWĪ, Ṣihāb ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt ibn ʿAbd Allāh ar-Rūmī (m 626 H./ 1229 J.C.), *Muʿŷam al-udabā'*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J. C./ 1413 H., pp. 214-281.

de Ibn Bassām aš-Šantarīnī en su libro *aḏ-dajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra* según la cual los literatos de al-Andalus siguen exactamente los del Oriente y los citan muchos. O sea, saltar la literatura oriental, pensando que la andalusí está en el mismo nivel es como citar un dicho del profeta sin indicar su narrador.*"*[665].

Aunque muchos, como ya hemos adelantado ignorando con fanatismo las descripciones de Ibn Bassām aš-Šantarīnī. Además de tener una interpretación equivocada acerca de la actividad literaria en al-Andalus. Ibn Bassām reafirma la identidad andalusí destacando sus talentosos ámbitos cuando en su descripción de la actividad literaria de al-Andalus dice para replicar y ofrecer una contundente afirmación y respuesta a los que con sus críticas negativas arremeten contra la literatura andalusí. Y resalta su valor diciendo: "Y me dediqué a reunir todas las obras excelentes de mi tiempo, siguiendo los buenos pasos de la gente de mi país y de mi época, he sentido mucha indignación de esta extraña manera en que a mi gente se la desprecia diciendo que regresan a lo mismo y que los mares se han convertido en estériles desiertos a pesar de la abundancia de hombres de letras y científicos" [666].

Podemos afirmar que tanto el hecho de sentirse aquellos orgullosos de su origen andalusí como el desarrollo de la civilización por esa identidad se trata de dos factores primordiales que contribuyeron al florecimiento y al desarrollo del movimiento literario en al-Andalus. Así. Los andalusíes consiguieron dejar constancia de su papel en la literatura árabe, que se extendió durante ocho siglos, sin romper sus vínculos con el oriente árabe.

El que sigue los Almorávides en la época (484 H- 1091 J.C - 1146 J.C/ 541 H), observaría la extensión de *la identidad andalusí*, الأصالة الأندلسية/ الهوّية الأندلسية que fue un factor catalizador para la publicación de la mayora de la producción científica en este periodo. Desde en este mismo periodo, en que surgió un sentimiento por el problema andalusí y un orgullo por la identidad sin precedente, al-Kula'i y Ibn Bassām aš-Šantarīnī que representaron el campo de la literatura y Abū Bakr ibn al-ʿArabī, que

665. AŠ-ŠANTARĪNĪ, ibn Bassām, *aḏ-Ḏajīra fī maḥāsin ahli al-ŷazīra*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, ad-Dār al-ʿarabīya li-l-kitāb, Libia – Túnez, 1975 J.C. / 1395 H., J.1, p.2.

666. AŠ-ŠANTARĪNĪ, ibn Bassām, *aḏ-Ḏajīra fī maḥāsin ahli al-ŷazīra*., *op.cit.,* p.102.

representan el campo de las ciencias coránicas y de la filología"[667]. Así, se ha visto exigir el establecimiento de la identidad andalusí por parte de los literarios con el objetivo de mostrar al mundo su identidad cultural. Con todo esto, se quiere mostrar que al-Andalus ya es independiente del Oriente sin dar lugar, aun así, a enfrentamientos"[668].

5.2 Las dos circunstancias científicas y literarias en el periodo de las Taifas y de los Almorávides

Ibn Zaydūn vivió en el periodo de los Ṭaifās y de los almorávides. (1031 J.C / 422 H - 1091 J.C/ 484 H). Una etapa marcada por dos circunstancias fundamentales; en primer lugar, el derrumbe político y económico que llevo a al-Andalus a la quiebra. Dicho quiebra vino acompañada por corrientes literarias en las que destaca. Este movimiento literario que estuvo influenciado por los reyes "influyó en la biblioteca andalusí debido a sus escritores. Gracias a la biblioteca oriental, junto con los literatos andalusíes, se pudo enriquecer con facilidad la biblioteca andalusí. [669]

Así la historia establece la creación de varias comunidades en al-Andalus después del régimen omeya a los reyes de las sectas, aumentaron en superficie y en fuerza, como también incremento su población. Cada comunidad tuvo un rey y príncipe, y permanecieron luchando y haciendo contra ataques unos a otros. Utilizaron la táctica de coalición, movidos por el miedo que infundían en su vecino, invirtiendo grandes cantidades de dinero para llegar a conseguir victorias, y a abundar de ateos y ayudantes, y las personalidades importantes de aquellas

667. ʿABD AL-WĀḤID, ʿUmar Muḥammad, *Dirāsāt fī n-naqd al-'adabī ʿinda al-ʿarab fī l-Maġrib wa l-Andalus*. Dār al-andalus li-n-našr wa at-tawzīʿ, Ḥā'il, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H., p.458.

668 ʿABD AL-WĀḤID, ʿUmar Muḥammad, *Dirāsāt fī n-naqd al-'adabī ʿinda al-ʿarab fī l-Maġrib wa l-Andalus., op.cit.,* p. 519.

669 LÉVI, Provensal, *al-Ḥaḍāra al-ʿarabīya fī ispanya*. Tarŷamat. aṭ-Ṭāhar Aḥmad Makkī, Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (3ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H., pp. 28-29.

comunidades[670]. Tenemos por lo tanto distintos focos donde destacaron este tipo de "sectas" o agrupaciones:

1. El reino Zaragoza en la abertura superior[671], y los dirigieron *Banú húd* (1011-1089).
2. Emirato de Córdoba, en el centro de Andalucía, y la dirigieron *Banú ŷahúar*:)1031-1069).
3. El reino Toledo en la abertura media[672], y lo dirigieron *Banú ḏi an-n-ún* :(1094-1035).
4. Reino de Badajoz en la obertura inferior[673], y la dirigieron *Banú al- āfṭas*:)1029-1094).
5. El reino Sevilla en el oeste de Andalucía. Lo dirigieron *Banú 'ab-b-ád*:)1022-1091).
6. El reino Valencia en el oeste de Andalucía, (*el país ʿAmiriya*) :)1020-1085).
7. El reino de Granada, en el sur de Andalucía, Lo dirigieron *Banú Ziri*:)1011-1089).

---

670. AL-ḤAŶŶĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *at-Tārīj al-andalusī min al-fatḥ ḥatta suqūt Ġarnāṭa*. Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (2ª ed.) ,1981 J.C./ 1401 H., p.355. y: BAHŶAT, Munŷid Muṣṭafā, *al-Ittiŷāh al-islāmi fī aš-šiʕr al-andalusī fī 'ahdi mulūk aṭ-ṭawāifi wa al-murābiṭīn*. Ductūrāh, Ŷamiʿat al-Azhar, Egipto 1981, Mu'assasat ar-Risāla, Beirut, Líbano, 1986 J.C./ 1406 H., p. 22.

671. La abertura superior; una de les tres partes que el país omeya fue dividido en él al límite de Andalucía. La abertura superior fue frontera que había al lado del reino Navarra y Condado de Barcelona, y Zaragoza fue la capital de la abertura superior. (ARSALĀN, Šakīb, *al-Ḥulal as-sundusīya fī al-ajbār wa al-aṯār al-andalusīya: Maʕlama andalusīya tuḥīṭ bi-kulli mā* ŷā'a ʿan *ḏālika al-firdaws al-mafqūd*. Manšurāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1936 J.C./ 1355 H., p. 206).

672. La abertura media; una de los tres partes que el país omeya fue dividido en el al límite de Andalucía, y se conoció Toledo de este nombre; de sus fronteras que limitaron los reyes españoles en aquél periodo, se contaron de la frontera del país islámico del norte medio. (ʿANNĀN, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Dawlat al-Islam fī l-Andalus: Dawlat aṭ-Ṭawā'if mundu qiyāmihā ḥattā al-fatḥ al-Murābiṭi*. al-Hay'a al-miṣriya al-ʿāmma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, 2001 J.C./ 1421 H., p.237).

673. La abertura inferior: una de las tres partes que el país omeya fue dividido en él al límite de Andalucía, e incluye ciudades beduinas, Kalmariya Y šantarin. (AL-ḤAŶŶĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *at-Tārīj al-andalusī min al-fatḥ ḥatta suqūt Ġarnāṭa*., *op.cit*., p.335.

Para la mayoría de los investigadores los reyes de las Taifas fueron los "grandes hombres de letras, los poetas y los sabios. Los palacios tenían la noble misión de la propagación del saber"[674]. Banú 'ab-Bád eran los que dirigen estas corrientes literarios. Han hecho lo que no han hecho Banu Ḥamdān en Alepo, además de tener fama por su conocimiento tanto en la poesía como en la prosa. En cuanto a Banu Ḥud, se puede decir que han tenido el liderazgo en la gramática, geometría y filosofía"[675].

Pero Banú Húd en Zaragoza especialmente al-Muqtadir "milagro en la ciencia de la gramática y la geometría y la filosofía"[676], y su hijo al-Múʾtamin otorgó un lugar ascendiente con la cultura y la ciencia. Y a la cima vienen los barbaros Banú al-āfṭas los de Badajoz en lugar del apoyo y el explotador en el movimiento literario y científico.

Al-Muzaffar es hombre de letras y poeta, al que Ibn Bassām describió diciendo: "es el mejor graduado que acumuló dos ciencias de la literatura: la gramática y de la poesía e incluso la historia" y Su hijo al-Mutawakkil no fue menos importante en este campo. No es de extrañar, puesto que as-Saqālibah[677], y Muŷahid al-ʿAmiri tenía el palacio siempre lleno de sabios que

674. ʿANNĀN, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Dawlat al-Islam fī l-Andalus: Dawlat aṭ-Ṭawā'if mundu qiyāmihā ḥattā al-fatḥ al-Murābiṭi*., *op.cit*., pp.423 – 424.

675 Ibn Ḥazm wa Ibn Saʿīd wa aš-Šaqindī, *fada'il al-Andalus wa ahluha*., Dār al-kitāb al-arabī, Beyrut., 1968 J.C./ 1387 H, p.32.

676. *Op.cit*., p .34.

677 As-Sqālibah: algunos de los miembros de la sociedad andalusí y el MAGHRIBI durante los periodos medios, y se formaban de criados y de reyes lo que atrajeron los Naxasun y los judíos desde de niños del país de los francos y la cuenca del Danubio y las varias aberturas del mar mediterráneo, para venderlos en al-Andalus, y 'abd al-Rahmān ad-Dajil procedió la política de la abundancia de los gobernantes y apoyarlos de servidores soldados; para disminuir las conquistas de los líderes de las tribus árabes los que tenían siempre conflictos para la revolución contra la autoridad central del gobierno, para cuidar su poder, (DUWĪDĀR, Ḥusayn Yūsuf, *al-Muŷtamaʿ al-Andalusī fī l-ʿaṣr al-umawī:* 138-422 H/755-1030 J.C. Maṭbaʿat al-Ḥusayn al-islāmīya, El Cairo, Egipto, 1994 J.C./ 1414 H., p.64-65).

vinieron de diferentes sitios como Ibn ʿAbd al-Barr [678] y Ibn sydah, y de aquellos viene Ibn ḏi an-Núr de Toledo el que se conoció de la parsimonia.[679]

5.3 Ibn Zaydūn y su época

No se puede entender al hombre de letras o poeta fuera de la esfera del tiempo y del lugar, y para poder comprender la personalidad del poeta sea Ibn Zaydūn u otro, tenemos que trasladarnos al periodo y las circunstancias en las que se desarrolló su vida. Para así poder seguir sus pasos creativos y comprender su personalidad, sus cualidades y capacidades y cómo el contexto que le rodeó influyó en el mismo.

Cuando hablamos de la creación de Ibn Zaydūn, nos encontramos ante uno de los más famosos hombres de letras más destacados de al-Andalus y una de las personalidades más ilustres que acuñaron composiciones literarias la poesía y la prosa y que incluso se dedicó a temas de la administración, la política. La vida de Ibn Zaydūn tuvo momentos de confusión y perturbación, por lo que su poesía será un reflejo claro de su trayectoria vital. Algunos testimonios dicen que: "es uno de los hijos de los sabios de Córdoba en los tiempos de conflicto ideológico"[680], destacándose este poeta era hijo de un sabio de Córdoba, cuyos antepasados también estaban relacionados con esta provincia andalusí. Ibn Zaydūn vivió más de la mitad de su vida en el exilio, una vez en Balāṭ Bani 'ab-b-ád en Sevilla, otra en su estancia en el palacio de la cárcel y por último no podemos dejar de hacer referencia a su visita a los rey y príncipes de Bani Al-áfṭas en Ptolomeo y el Príncipe Idris Bin Muẓaffar en Málaga.

678 IBN AL-JAṬĪB, Lisān ad-Dīn, *A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabla al-iḥtilām*. Taḥqīq wa taʿlīq. Aḥmad al-ʿAbbādī, Dār al-kitāb, Casablanca, Marruecos, 1964 J. C/ 1383 H., p.217.

679 AŠ-ŠANTARĪNĪ, ibn Bassām, *aḏ-Ḏajīra fī maḥāsin ahli al-ŷazīra*., *op.cit*., k1, p. 143.

680. IBN JILIKĀN, Abū al-ʿAbbās Šams ad-Dīn Aḥmad ibn Abī Bakr (m 681 H./ 1282 J.C.), *Wafayat al-ay'ān wa anbā' abnā'i az-zamān*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, Dār ṣādir, Beirut, Líbano, 1978 J.C./ 1398 H., p. 284.

La vida de Ibn Zaydūn en al-Andalus, empezó de la llegada de "sus ancestros y sus antepasados con las tribus árabes para instalarse en Córdoba. Se conocían por saber a fondo el derecho islámico. Ibn Zaydūn que nació[681] en el seno de estas tribus y se crio entre ellas. Se hizo poeta y llegó a ser nombrado como gobernador de las de las localidades limítrofes a Qurṭoba. Cabe decir que Ibn Zaydūn, que vivió sesenta y nueve años, murió en *463*H[682].

Mediante la lectura y estudio de la biografía de Ibn Zaydūn, podemos resumir su vida en dos etapas:

- La primera; empieza con su nacimiento en el año (394 H/1003 J.C.) y termina al nacer el Emirato de Bani ğahúar en el año (1031 J.C/ 422 H)
- La segunda; la que pasó en Balāṭ Bani ğahúar Y Bani'ab-b-ád [683].

681 AL-ḤUR, ʿAbd al-Maŷīd, *Ibn Zaydūn šāʕir al-ʕišq wa l-ḥanīn*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H., p. 55.

682. ʿABD AL-ʿAẒĪM, ʿAlī, *Diván Ibn Zaydūn wa rasā'iluh*. El Cairo, Egipto, 1957 J.C./ 1376 H. El prólogo, p. 22-25

683. Banu Ŷaḥwar: son de los reyes de las sectas en córdoba, dirigieron en los años 1069-1031, su líder fue Ŷawuar bin Muhamed (1043), y es uno de los ministros de Bani ʿAmir se apodo a córdoba, después de la caída del país omeya, se acabaron después de la colonización de Bani ʿAb-Bad (los dirigentes de sevilla) a córdoba en el año 1069. http://www.hukam.net.

Banu 'ab-b-ád: de los dirigentes de las sectas en al-Andalus 1013-1091. Su lugar en Sevilla, su país lo fundó Abu al-Qasīm Muḥammad ibn 'ab-b-ád, que fue juez en Sevilla, y permaneció hasta el periodo del sultán Abu Yʿaqub Yusuf ibn tašfin en el año 1091. ʿANNĀN, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Dawlat al-Islam fī l-Andalus: Dawlat aṭ-Ṭawā'if mundu qiyāmihā ḥattā al-fatḥ al-Murābiṭi*., *op.cit.*, p.162-165.

La época en la que vivió Ibn Zaydūn estuvo caracterizada por diversos acontecimientos y sucesos histórico-políticos. Uno de los más destacados momentos será la caída de la Califato Omeya tras la muerte de Al- Hāŷib al-Manṣūr (1002/393).

En todo caso la sociedad andaluza siguió el camino de la cultura araboislamica orientada en varias direcciones, así lo señala en su obra "La Historia de los musulmanes en España" el orientalista Dozi que dice cada persona del al-Andalus sabía leer y escribir mientras los nobles europeos no sabían ni firmar sus nombres. Desde el punto de vista literario, se puede decir que lo más importante que nos ha llegado de la vida de Ibn Zaydūn se encuentra en su Diwan grande que muchos investigadores aseguran que se ha elaborado en su vida[684]".

Algunos investigadores enfocados a conocer la vida y obra de estos hombres de letras tanto de procedencia oriental como occidental, han ayudado a extender el saber sobre la cultura literaria del momento y a la vez difundirlo. Es el caso de Reiske (J.J.REISKE)[685] el que dio a conocer *Risāla ḥzalīya* "la carta cómica"[686], con su traducción al latín en el

684 AL-ḤUR, ʿAbd al-Maŷīd, *Ibn Zaydūn šāʿr al-ʿišq wa l-ḥanīn*. *op.cit*., p.79.

685 Johan reiske: orientalista alemas y sabio en latín, vivió en la época (1716-1744). Y según su expresión, poesía "con mucha voluntad e insistente" en aprender el árabe, y pudo perfeccionar la gramática árabe. Adicionar (la carta de Ibn Zaydūn a Ibn 'abdús", el texto árabe con traducción latina, y realizo algunos capítulos de la explicación de Ibn nabatah a la carta de Ibn Zaydūn y la tradujo al latín. (BADAWĪ, ʿAbd ar-Raḥmān, *Mawsūʿat al-mustašriqīn.* Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1993 J.C./ 1314 H. ,p.298)

686 La ocasión de esta carta es que Ibn Zaydūn fue uno de los ascendientes de los hombres de letras y poetas los que llevan el concilio del nacimiento de Wallāda bint al-mustakfi billah, y lo compiten en adularla, y uno de ellos "Abu Abdullah bin Alqlas", y "Ibn 'abdus" los que fueron los más competidores de Ibn Zaydūn en su amor, y los satirizo "Ibn Zaydūn" de poemas deleites, y se retiró "Abu Abdullah bin Alqlas", pero "Ibn 'abdus" se elevó en efectuarla, y le mando una carta para atraerla a él, y cuando se enteró Ibn Zaydūn" le mando esta carta a la lengua "El nacimiento" y se rio de él, y le hizo, gracia en todas lenguas, y él que quien influyo a su nieta a "Ibn Zaydūn", y se le

año 1755, y Auguste Core[687] que estudió al poeta a través de su producción poética y llegó incluso a publicarle algunos poemas en París en el año1920[688]. Posteriormente se imprimieron los poemas de Ibn Zaydūn por primera vez en Cairo en el año 1932, por Kamel Ġilanī y ʿAbd r-Rahmān Jalifā, entre otros. La segunda impresión tuvo lugar en Beirut en el año 1951, bajo la especial atención de Karam al-Bustānī.

Este último estudioso de la poesía de Ibn Zaydūn, encuentra y destaca a través de su amplia colección y producción poética el gran papel que juega la naturaleza en la misma. Fue apasionado de su entorno, se sentía atraído por la tranquilidad que le transmitía, siempre desde un punto de vista nostálgico, recordando experiencias pasadas en las que destaca principalmente escenas acaecidas junto a su gran amor.

Su colección contiene de muchos elementos descriptivos y narrativos, los más importantes son los poemas amorosas o gazal basados en su amor para la vida. Una galantería que destila la sinceridad del sentimiento y realismo. Destacó también en su producción en prosa: *la carta cómica*, *la carta seria*, y *las demás cartas*, tal y como señaló a *Qalā'id al-'aqyān* wa maḥāsin al-aʿyān: "fue muy ordenado y surgió como una luna llena, inventando poética magnifica"[689].

---

dio cuenta el príncipe y le encierro, y ya Ibn 'abdus no le queda más rivales ante de él, y para devolver la amistad "Wallāda" con que apareció en la carta cómica; Ibn Zaydūn, dijo en ella (y después), el demente, el ignorante, le cayó, el obsceno, y el caído en su cola por tropezarse, el ciego al cielo sol del día…).

687 Auguste Core: orientalista francés, se dedicó a los estudios de la poesía árabe, y realizo un diccionario de muchos manuscritos árabes.

688 AL-ḤUR, ʿAbd al-Maŷīd, *Ibn Zaydūn šāʕr al-ʕišq wa l-ḥanīn*. *op.cit*., p.79

689 IBN JĀQĀN, *Qalā'id al-'aqyān wa maḥāsin al-aʕyān*. Dār al-bašā'ir al-slāmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1431 H./ 2010 J.C., p.176.

Cabe subrayar que Ibn Bassām, lo descrió apuntando que: "es un autor tanto de prosa como de poesía y es el último poeta de Banī Majzūm, y los de la inclusión de los poetas de Bani Majzum"[690].

Al hablar de Ibn Zaydūn, se piensa en Wallāda bint al-Mustakfī billah, igual como se piensa en Sayf Ad-Dawla al-Ḥamdānī al hablar de al-Mutanabbī[691].

Ibn Zaydūn conoció a Wallāda, después de pasar una etapa bastante convulsa. Fue entonces cuando comenzaron sus caminos y comenzaron a desarrollar sus talentos, caracterizados por la riqueza y ascendieron a la fama de las artes de la poesía y la prosa, llegándola a incluir en asuntos políticos y de administración. Mientras que Ibn Zaydūn era soltero, vio Wallāda en él el amor que estaba buscando: un joven guapísimo, simpático, galante y al mismo tiempo vio él también en ella la feminidad y la belleza de la mujer de su vida[692]".

690 AŠ-ŠANTARĪNĪ, ibn Bassām, *aḏ-Ḏajīra fī maḥāsin ahli al-ŷazīra*., *op.cit.,* J.1, p.207.

691 Wallāda bint al-Mustakfī billah, poeta árabe, y princesa andaluza de las palacios de la monarquía Omeya en al-Andalus, la hija del rey al-mustakfī billah, se hizo famosa de la elocuencia y lo poesía, y tuvo un concilio notable en Córdoba la acudían todos los mientras y las poetas para conversar en los asuntos de la poesía y la literatura después de la monarquía omeya en al-Andalus, Wallāda vivió durante el siglo cinco Hégira en Al-andalus, el periodo de los conflictos políticos y los reyes de las sectas, y llevo una vida llena de libertad y del desdén, pero su padre fue despistado, frívolo distraído, no dirigió solo diecisiete meses, y no tuvo ninguna relación en la literatura y la poesía lo contrario de su hija Wallāda, y llevo mucho tiempo sin casarse, y murió en el año 484 hégira 26 marzo 1091. (AL-WĀDĪ, Awrās Ṯāmr, *Ṣūrat ar-raŷul fī šiʿr aš-šawā'ir al-andalusīya "Dirāsa Mawḍū'īya fannīya"*, Risālat Māŷistīr, Ŷāmiʿat Baġdād, Bagdad, Irak, 2005 J.C./ 1426 H., pp. 177-179. Y: AL-HILĀLĪ, ʿAbd ar-Razāq Maŷīd, Wallāda wa Ibn Zaydūn. Maṭbaʿat al-maʿruf, Bagdad, Irak, 1947 J.C./ 1366 H).

692 ʿABD AL-ʿAẔĪM, ʿAlī, *Diván Ibn Zaydūn wa rasā'iluh*., *op.cit.,* p.35.

Cuando menciona a Wallāda, destacan sus descripciones poéticas, que entre otros le llevaron a la cima de la aceptación por parte de los demás hombres de letras, poetas, ministros etc. Dejando un gran legado de influencias en la literatura no solo coetánea sino posterior. Ibn Bassām dice sobre ella: "Wallāda la que mencionó Ibn Zaydūn en su poesía es la hija de Mohammed bin ʿAbd r-Rahmān an-N-aṣṣeri", fue una de las mujeres de su tiempo, y una de las mejores de su época, de presencia noble, y bella. Su lugar de reunión en Córdoba fue destacado, y los poetas y escritores luchaban por su agradable compañía. Destacaba en la facilidad de improvisación, y estaba orgullosa de sus orígenes de falta de su atención, y de confesar de sus anhelos, libros pretendieron*:*

أنا والله أصلح للمعالي وأمشي مشيتي وأتيه تيها

(El verso consiste en una descripción de sí mismo)

Y este otro verso:

وأمكِّن عاشقي من صحن خدي وأعطي قبلتي من يشتهيها

(El verso trata de la hermosura de la amante)

"Así, me llegó la noticia, y no me responsabilizo de su autenticidad, ni de la buena transmisión de las fuentes literarias"[693].

En *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb* de al- Muqrrī, la describe como "mujer de letras, desenvuelta en la retórica, hábil en la poesía y una autentica defensora de sus compañeros de letras, nunca llego a casarse"[694]. También algunos investigadores señalan que Wallāda, estaba enferma de sadismo. Según distintos estudios se debe a una enfermedad que empezó a sufrir desde pequeña relacionado con la falta de aceptación de su propio cuerpo, envidiaba lo varonil y su anatomía. Problemas que se agravan con el continuo consumo de vino, problemas de adicciones provenientes entre otros de la figura paterna, adicto al alcohol. Este tipo de

693 ʿABD AL-ʿAẒĪM, ʿAlī, *Diván Ibn Zaydūn wa rasā'iluh*., *op.cit.*, p. 30.

694 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭṭīb., op.cit.*, J.5, p.338.

hechos la mantuvo presa de sí misma durante toda su vida, eligiendo el sufrimiento como camino único[695].

5.4 La mujer en la literatura andalusí y en la poesía de Ibn Zaydūn

5.4.1 La imagen personal

Destaca el papel de la mujer andalusí que tuvo tanta importancia hasta el punto de competir con su hermana en el Oriente[696]. Así Henri Pérès en su libro "la civilización árabe islámica en al-Andalus" asegura "que la mujer andalusí tuvo una situación más liberada que la situación de sus hermanas en el oriente[697]" al igual que Aḥmad Amīn señala en su libro "*Ẓahr al-İslām*" que las mujeres andalusíes tuvieron una gran influencia en la literatura por dos razones fundamentales:

- La primera por su belleza y su encanto que conmovieron el alma de los hombres de letras en la poesía de al-Ġazal o galento.
- La segunda: algunas de ellas fueron literatas y contribuyeron en el movimiento literario[698].

La sociedad andalusí permitía a la mujer practicar diversas actividades sociales, religiosas y culturales, aunque quizás con menor libertad expresiva.

Esta diversidad de campos en los que la mujer andalusí se movió, le hizo más libre que las del oriente y los demás países islámicos, al menos esto es lo que lo aseguran las

695 ḌIYĀB, ʿAlī, *al-Ġazal al-Andalusī fī l-qarni al-jāmis al-hiŷrī (11 J.C.): Ibn Zaydūn wa al-muʿtamid ibn ʿAbbād namūdaŷan., op.cit.,* p.100.

696 ADOLF FRIEDRICH, Von Schack, *aš-Šiʿr al-ʿarabī fī Ispānya wa Ṣiqilīya*. Tarŷamat. aṭ-Ṭāhar Makkī, Dār al-maʿarif, Egipto, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H., J.1, p.107.

697 AL-ŶAYYŪSĪ, Salmā, *al-Ḥaḍāra al-ʿarabīya al-islāmīya fī l-andalus*. Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H., p. 98.

698 AMĪN, Aḥmad, *Ẓahr al-islām*. Maktabat an-Nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1966 J.C./ 1385 H., J.3, p.228.

investigaciones y los estudios que se centraron en la figura de la mujer andalusí[699], y de sus distintas facetas de liberación. Algunas poetisas andalusíes celebraron una conferencia literaria denominado "*Salón Literario* *الصالون الأدبي/ المنتدى الأدبي* ", como, por ejemplo, Wallāda bint al-Mustakfī y Ḥafṣa al-Rakūniyya [700].

Destacó la mujer árabe andalusí, teniendo en cuenta la naturaleza de la sociedad en la que vivía, por su carácter y su actividad en muchos ámbitos de la vida.

Si pensamos en su realidad vital manifiesta debemos destacar su impronta en el mundo de la educación, una faceta que no solo fue apoyada por la sociedad, sino que también tuvo la ayuda y el impulso de los reyes y gobernantes incluso llegando a recompensarla con cuantías económicas por sus diversas aportaciones a esta actividad[701]. Así ascendieron en diversos campos de la vida diversa: y tuvieron una amplia libertad y una personalidad más libre[702].

699 ḌAYF, Šawqī, *Tārīj al-'adab al-ʿarabī: ʿaṣr al-Andalus*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1989 J.C. / 1409 H., p.52.

700 Ḥafṣa al-Rakūniyya: la hija del Ḥāğ Ar-r-akúnyah, poeta, mujer de letras de granada, conocida del honor y de la hermosura y de dinero, se nombró de Ar-r-akúnyah respecto de una aldea que se sitúa por el oeste de la abertura de valencia, murió en Mar-r-akiš en el año 586 hégira, ve: IBN AL-JAṬĪB, Lisān ad-Dīn, *al-Iḥaṭa fī ajbār ġarnāṭa*. Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd Allāh ʿAn-nān, Maktabat al-jāniŷī, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C/ 1392 H., J1, p.220, y AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad, *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb.*, *op.cit.*, J.5, p.309.

701 AL-ḤAMĪDĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Futūh ibn ʿAbd Allāh, *Ŷuḏwat al-Muqtabis fī tārīji ʿulamā' al-Andalus*. Taḥqīq. Baššār ʿUwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Túnez, (2ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H., pp.412-414.

702 ʿUṮMĀN, Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz, *Dawr al-mar'a al-ʿarabīya fī l-Andalus*. Maŷallat al-muʿarriŷ al-ʿarabī, Irak, al-ʿadad 13, 1980 J.C./ 1400 H., pp.106-107.

Incluso en el ámbito político se cuenta que ʿItimād, la esposa de al-Muʻtamīd ibn ʻAb-b-ad tuvo una gran influencia en la vida de este jugando un papel destacado incluso en la vida general de la sociedad de Sevilla[703], Sin embargo en el campo del arte de la poesía, la galantería, al-ġazal, es del arte más usual de la poesía andalusí y esto es debido a varios factores, entre ellos: la naturaleza, la civilización, el urbanismo, los jardines, los salones de ocio, el consumo de alcohol y la erótica, los mercados de acémilas en los que se vendían los criados y los muchachos. Quizá la peor descripción de las mujeres es la que dijo una mujer andalusí es cuando se describe a las mujeres, y ellas a su vez contestan a un poeta que no acertó en su descripción de las mujeres, diciendo[704]:

إن النساء رياحينُ خُلقنَ لكم وكلكم يشتهي شمَّ الرياحين[705]

(El verso trata una mujer respondiendo a un poeta con una descripción erótica a las mujeres)

Las lecturas acerca de la actividad de la mujer andalusí en la literatura nos descubren su distinción sobre las demás mujeres de los periodos anteriores, y nos hace aumentar su valor ya que ella siguió el camino de la literatura durante más de una década, e hizo que todas las demás mujeres las que vinieron en su mención la vean con envidia. *Shakib Arslan* mencionó en su libro "*Al-Ḥulal as-S-undusiah fi al-ajbār wal ʾāṯār al-Andalusia*" "الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية" habla sobre el papel importante que tenía la mujer en la extensión de la cultura y la evolución de la sociedad. Este libro describe la mujer diciendo que ya no se limita a bailar y cantar sino que llegaron a tocar otras puertas dedicadas a los hombres como, por ejemplo, la producción poética.

703 ʿABD AL-LAṬĪF, ʿIṣmat, *al-Andalus fī nihāyat al-Murābiṭīn wa mustahall al-muwaḥḥidīn ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if aṯ-ṯānī*, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1988 J.C./ 1408 H., p. 317.

704 ṢUBḤĪ, Muḥammad, *Ṣurat al-mar'a fī l-adab al-andalusī fī ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if wa al-Murābiṭīn*, ʿĀlam al-kutub al-ḥadīṯ, Jordania, (2ª ed.), 2005 J.C./ 1426 H., p.113.

705 ARSALĀN, Šakīb, *al-Ḥulal as-sundusīya fī al-ajbār wa al-aṯār al-andalusīya: Maʿlama andalusīya tuḥīṭ bi-kulli mā* ŷā'a *ʿan ḏālika al-firdaws al-mafqūd*., *op.cit.*, p. 236.

Entre ellas encontramos a Maryam bint Abī Ya‘qūb al-Anṣārī. Vivió en Sevilla, y su origen de Šalab, a la cual menciono Ibn Duḥya en “Al-muṭrīb” diciendo: Es mujer de letras, poeta famosa, y enseñaba la literatura a las mujeres, y respetaba su religión.[706]

En este apartado vamos a desarrollar esta nueva visión literaria de la mujer andalusí que todavía más que las demás mujeres del periodo anterior.

5.4.2 Creatividad de la mujer en la métrica, la retórica y la sintaxis

En este apartado hablamos de la creatividad métrica, retórica y gramatical de la mujer, destacando el papel de una mujer que fue mencionada por Abī al-Muṭrib ʿAbd r-Rahmān ibn Ġalbun.

Tras un amplio proceso de búsqueda de su exacto nombre para hallar su denominación, llegamos por fin a que esta mujer se apoda al-‘Aroḍiah[707]. Vivía en Valencia, perfeccionó su conocimiento en la gramática. Era hábil en diversos conocimientos lingüísticos y memorizaba el libro *al-Kāmil* de *al-Mubar-r-id* y *An-n-úadir* de al-qāly y los explicaba. Aquí vemos que Abū Dāúd Sulaimān bin Naŷah apunta: he leído ante ella los dos libros, anteriormente mencionados, y me enseño la ciencia de la métrica árabe.

Merece mención especial algunas mujeres famosas andalusíes como: Saʿdūna Umm as-S-a‘ad bint ‘Uṣām al-Ḥumyarī de Córdoba, que esta conocida por Sa‘dūna y tiene una historia que está relacionada con su padre y su abuelo según Ibn al-Bārr en su traducción de “At-takmilah”[708] . Por lo demás, hallamos Nuḍar bint al-Imām Aṯīr ad-

706 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, J.6, p.27.

707 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit*., p., J.5, p.303.

708 *Op.cit*., j6, p.31.

Dīn Ibn Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalusī, es una de las mujeres creativas en la gramática y la memorización".[709]

5.4.3 La mujer andalusí entre la improvisación de la poesía y la metáfora

Hay quienes opinan que la creación de la poesía es una tarea difícil y que únicamente la capacidad del hombre puede con ella. Esto es una idea totalmente falsa, puesto que encontramos muchas mujeres que han dejado su huella marcada en la producción poética.

No podemos dejar de mencionar por ejemplo a ʿÁiša Aḥmad al-Qorṭubīa[710]“, de la que Ibn Ḥayyān dice en "al-Muqtabīs": esta mujer era desigual en su tiempo entre las mujeres, debido a su capacidad de entendimiento, conocimiento y retórica. Ella elogió a los reyes andalusíes y les pide todo lo que necesitaba. Tenía habilidad en caligrafía lo le hizo escribir varios el Corán varias veces”.
Y dijo sobre al-Muġrīb: “De la maravillas y lo más extraño,….., entró al-Muzaffar ibn Mansū ibn Abī ʿAmīr improvisando[711]:”

أراكَ اللهُ فـــيـه مـا تُـرِيـــدُ	ولا بَرِحَت مـعـاليـه تـزيـدُ
فقد دلّت مَخَايِلُهُ عـلـى مـــا	تُـؤَمّـلـه وطـالـعـــه الـسعيدُ
تشوّقت الجيادُ لهُ وهَـــزّ الـ	حسامُ هوى وأشرقت البنودُ
فسوف تراهُ بَدراً في سَماءٍ	مـــن العليا كـــواكبه الجنودُ
وكيف يخيب شِبل قد نَمَتْهُ	إلى العليا ضـراغمـــة أسـودُ

709 *Op.cit*., j6, p.31.

ʿÁiša Aḥmad al-Qurṭubīa: mujer de letras poeta escritora artística, vivió en el siglo cuatro Hégira, el que el país de al-Andalus vio en el levantamiento científico muy extenso y actividades literarios y cultura los por lo general, en él se ascendieron muchos columbinos de los escritores y poetas y narradores, y este siglo fue prefacio al siglo cinco próximo, el que llevo a la literatura y los artes a lo cumbre. Hacia el papel del enseñante y del educador y del pedagogo, y muchos de ellos y se ascendieran en la enseñanza del aprendizaje de lo graficó y la escritura de los cranes, y transcribir los libros preciosos. (AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, P.290.

711 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit*., p., J.6, p.26.

فـأنتم آلَ عـامِـرَ خـيرُ آلٍ زكا الأبناءُ منكـمْ والـجـدودُ

"Los versos son un elogio de los Banū ʿAmr"

Además, Ḥafṣa Bint al-Ḥaŷŷ, fue una de las mujeres que fueron pioneras en el arte de la improvisación ante los reyes. Esta mujer la mencionó también Ibn Duhya en su obra titulada *al-Muṭrib* apuntando: "una de las mujeres más creativas de Granada y se distinguió del resto por la belleza de su poesía y su buena composición"[712]. La citó también al-Mulahi, mencionando lo que dijo sobre ʿAbd al-Ḿumīn ibn ʿAli:

يا سيد الناس يا مــن يؤمل الناس رفــده

أُمننْ علي بــطِرْسٍ يكون للدهــر عُدّه

تخط يُمناك فيـــه الحمد لله وحـــده

(Los versos son elogio al príncipe de los musulmanes)

5.4.4 La mujer andalusí entre la correspondencia y la concordancia de la poesía "la correspondencia"

Aquí exponemos algunas mujeres andalusíes con multitud destrezas en la poesía. De ellas, podemos citar Ḥus-sānah At-Tamimīyya que se educó y aprendió la poesía. Después de la muerte de su padre, se afilió al régimen y antes de formar matrimonio.

إنّي إليكَ أبا العاصي موجّـعة أبا الحسين سقته الواكف الديمُ

قد كنتُ أرتعُ في نعماه عاكفة فاليومَ آوي إلى نعماك يا حكمُ

أَنت الإمامُ الذي اِنقاد الأنام له وملّكـته مقـاليد الـنهى الأمـمُ

(Los versos tratan de elogiar al rey al-Ḥakīm)

Cuando el rey oyó su poesía le encantó, y mando a que se le otorgara un salario. Quizá la más destacada y extraordinaria correspondencia es la que hicieron "Buṯaina Bint al-Mu'tamīd ibn 'Abbād" y su madre ar-Rumaikiyya. Buṯainah era una mujer guapa como

712 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit*.., J.6, p.26.

su madre y con altos talentos tanto en gramática como en la poesía[713]. Cuando se acercó la residencia de su padre, la capturaron y la llevaron con ellos, pero ella rechazó diciendo que había que casarse con ella antes, puesto que ella no es una esclava, sino que una mujer noble. En este mismo contexto, compuso los versos siguientes:

لا تنكروا أني سُبيت وأنـــني	بنت لملك من بني عـــبـاد
ملك عظيم قد تـولى عـصـره	وكذا الزمان يؤول للإفساد
لمـا أراد الله فـــرقـة شملـنـا	وأذاقنا طعم الأسى مـن زاد
قام النفاق على أبي في ملكـه	فدنا الفراق ولم يكن بـمـراد

(Los versos tratan de quejas y lamentos por ser capturada y conducida a la cárcel con su familia)

Y cuando llegó su poesía a su padre que estaba en Áġmāt, tomó la decisión celebrar el matrimonio con el muchacho mencionado.[714] También habría que subrayar la correspondencia entre *Maryam bint Abī Ya'qūb al-Anṣarī* y al-Maḥdi y que mencionó al-Ḥumaydī diciendo:

مالي بشُكْرِ الذي أوليتِ مـن قِبَلٍ	لو أنني حِزتُ نُطْقَ اللّسْنِ فـــي الحُلَل
يا فَذَّةَ الظرْف في هذا الزمان ويـا	وحيدة العصر فـي الإخلاص والعمـل
أشبهـتِ مَريَمَاً العذراءَ فـــي ورعٍ	وفُقْت خنساءَ فـــي الأشعارِ والـمُـثَلِ

(Los versos tratan de una hija de un rey que estaba desaparecida y sus padres creían que ella está muerta)

Y la respuesta de ella[715]:

من ذا يجاريكَ في قولٍ وفي عمل	وقد بَـــدَرْتَ إلى فـضْلٍ ولم تَسَلِ

713 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, J.5., pp.299-300.

714 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, J.6, P. 20-21.

715 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, j.5 p.27.

(El verso trata de responder a la carta de su padre)

حلّيتني بحلىً أصبحتُ زاهيةً بها على كلِّ انثى من حلي عُطَلِ
لله أخلاقك الغرُّ التي سُقِيَتْ ماءُ الفراتِ فرقَّت رِقَّة الغَزَلِ

(Los versos tratan de la galantería)

5.4.5 La mujer andalusí y las quejas vitales por vía de la poesía

No nos referimos a aquella mujer que usa las lágrimas para conseguir sus objetivos y lograr sus deseos, sino que se trata de aquella mujer que afronta las adversidades y sufre sus consecuencias sin derramar ninguna lágrima. De estas últimas mujeres, podemos citar Asma al-ʿĀmirīyya, de Sevilla, que escribió a ʿAbd al-Mʾumīn bin ʿAlī una carta en la que le indicó su origen al-ʿĀmiri, y le pidió que no levantara el donó contra su casa y que no detuviera su dinero, cantando: [716]

عَرفنا النصرَ والفتحَ المبينا لسيّدنا أمير المُؤمنينا
إذا كانَ الحديثُ عن المعالي رأيت حديثكم فينا شُجونا

(Los versos tratan elogios al rey y al mismo tiempo se queja por un injusto trato)

Y de ella:

رويتم علمه فعلمتموه صُنتم عهده فغدا مصونا

(El verso trata de elogiar al rey)

Y de entre muchas andalusíes también mencionamos "Aš-Šalabīyya[717], Ibn al-Abbār quien dijo: que no sabía su nombre, y escribió a as-Sultān Ya'qūb al-Manṣur, uno de los gobernadores de su país:

716 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, J.3 p.315.

717 Aš-šalabiah: poeta los hombres de la historia no sabían su nombre, se conoció de Aš-šalabiah pertenece a su país šalab." šilb": Ciudad en el oeste de Andalucía, y está en el oeste de Córdoba. AL-ḤAMAWĪ, Ṣihāb ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt ibn ʿAbd

قـــد آن أن تبْكي الْعُـيُون الأبــية وَلَقَد أرى أَن الْحِجَارَة بـاكيـة
يَــا قَاصد الْمصر الَّذِي يرجي بِهِ إِن قدر الرَّحْمَن رفـع كراهيه

(Los versos tratan de una mujer queja al sultán de sus gobernantes que son injustos)

Y se dice: que un día la han presentado a la mezquita de al-Manṣur, a la hora del rezo del viernes. Al acabar a la oración le hicieron un interrogatorio y cuando se aseguraron de la verdad la pidieron que les acompañara para darle un reconocimiento[718].

5.4.6 La mujer andalusí y la sátira

La mujer andalusí también compuso sátiras, satirizando al hombre, pero también a la mujer. Cuando satiriza al hombre es consciente que a éste le duele y le hiere su dignidad, pero también sabe que si satiriza a una mujer igual le duele y le toca en su honor, y entre estas mujeres está Ḥafṣa bint Hamadūn, de Wadī al-Ḥiğaz, citada en *al-Muqqari* y a ella los siervos la reprochan[719]:

يا ربِّ إنِّي من عبيدِي على جمرِ الغَضَى ما فيهم من نحيبِ
إمَّا جهــولٌ أبــلهٌ مــتـعبٌ أو فطنٌ من كيدهِ لا يُجـيـــــب

(El verso trata de la sátira de la mujer)

Otra poetisa es Ům al-ʿAlāʾ bint Yūsuf al- Ḥiŷazīyya de la que la enamoró un hombre mayor canoso, y ella le dedica estos versos[720]:

الشيبُ لا يُخدعُ فــيه الــصِّبا بــحيلــة فاسمع إلـى نصحـي
ولا تكن أجهلَ من في الورى يبيتُ في الجهل كما يُضحِي

(Los versos tratan de la descripción de un hambre anciano canoso)

Allāh ar-Rūmī (m 626 H. /1229 J.C.), *Muʕŷam Albuldān*. Dār Beirut li-ṭ-ṭibaʿa wa n-našr, Líbano, (2ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H., p.357.

718 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op.cit.*, J.6, p. 29-30.

719 *Op.cit.* j.6, p.22.

720 *Op.cit.*, j.5, p.301.

Uno de los poetas le pidió la mano y ella le rechazó diciendo[721]:

أنا لـبوة لـكنـني لا أرتـضي نفسي مناخاً طول دهري من أحَد
ولوَ اِنّني أختارُ ذلك لم أجب كـلباً وكم غلّقت سمعي عن أسَد

(Los versos tratan de una mujer satírica)

Otro ejemplo es la sátira de Moḥŷa al-Qurṭbīyya dirigida a Wallāda bint al-Mustakkfī. Moḥŷa al- Qurṭbīyya, que fue amiga de Wallāda, era la mujer más guapa de su época. Conoció a Wallāda que le amó mucho y le dijo un día:

ولّادة قد صرتِ ولّادة مِن غيرِ بعل فضح الكاتمُ
حَـكـت لنا مريم لكنّه نخلـة هــذي ذكـر قـائم

(Los versos tratan de lo que le sucedió con Wallāda)

5.4.7 Las dimensiones de la imagen de la mujer en la poesía Ibn Zaydūn

A pesar de la extensión del campo de la galantería en la colección de Ibn Zaydūn, entre los poemas y párrafos poéticos, nos ha resultado difícil confirmar la dimensión sentimental estética de la mujer árabe andalusí en la producción literaria de este autor.

Teniendo en cuenta la descripción de la hermosura y de belleza de Wallāda según las fuentes consultadas, pensábamos que íbamos a dar, en su poesía, con una imagen ideal y perfecta de su amada, pero al contrario hemos podido apreciar la presencia de muchas mujeres a parte de ella.

Podemos explicar la ambigüedad de esta dimensión y la oscuridad de las descripciones estéticas no sólo de Wallāda, sino de las demás mujeres, según la explicación de Iḥsān ‘Abbas acerca de que los poemas de gazal de Ibn Zaydūn, son de un sólo modo, puesto que su poesía amorosa ha vuelto como la escritura de una carta. "el poema ha vuelto " carta " la mujer no tiene descripción…y de este asunto se tenía que tomar otro sentido sentimental e intelectual con la relación a la misma carta[722]. O sea que su poesía ha

721 *Op.cit.* j.6.p.26.

722 ʿABBĀS, Iḥsān, *Tārīj al-ȧdab al-Andalusī: ʿAṣr siyādat Qurṭuba*. Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1978 J.C. / 1398 H. 1978 J.C./ 1398 H., p.166.

perdido relativamente la santidad del amor hacia una única persona. No hay más cavidad que está "los poemas y las cartas" a emitir su admiración con la consistencia de esto o de otro. Estos poemas suelen tener una temática conocida: sátira, nostalgia, cariño, suplica, quejas, o intentos de satisfacer a alguien o incluso una mezcla de todos.

Es "adorador de la hermosura, adoró la hermosura artística"[723] como si fuera la mujer un almacén patrimonial de las imágenes bellas en la cultura árabe antiguo que le sirve al poeta como ejemplo, cuando quiera, para dar a conocer una imagen expresiva relacionada con la belleza.

A partir de lo anteriormente dicho se puede hablar de las dos dimensiones sentimentales siguientes:

- **La primera dimensión sentimental estética**

Contiene una descripción de las pautas estéticas de Wallāda y de las demás mujeres andalusíes. Descripción que se distinguió por su realismo, puesto que refleja una relación sentimental. al-Mutanabbī describió el poeta a más de una mujer, y ni siquiera se puede sostener para hacer la descripción de la belleza de la mujer árabe andalusí, relativamente al sentido de la forma del poema corresponsal lo que se requieren en ello las oportunidades de aparecer sus rasgos.

- La segunda dimensión sentimental estética

En ella *Ibn Zaydūn* señala las descripciones de la belleza patrimonial árabe. Define a la mujer como lo hicieron los demás poetas árabes orientales, al contrario de la primera dimensión. El sentido de la forma del poema aquí tiene un carácter narrativo imaginario en que se apoya para dar a conocer una imagen ideal de la belleza y de la hermosura de lo que está describiendo. Su poder imaginario era exagerado de tal manera que no le faltan ni palabras ni expresiones hasta poner al lector o el oyente en la imagen imaginaria que desea él.

723 ḤAQQĪ, Mamdūḥ, ‘Ašur qimam fī tārīj al- ʾadab al-‘arabī, Dār al-Kitāb al-Dār al-Baīḍā‘, (4ºEd.), 1975 J.C. / 1395 H., p.486.

5.4.7.1 Las descripciones de Wallāda bint al-Mustakfī

El amor desempeñó un papel esencial en la vida de Ibn Zaydūn, cuando se enamoró de Wallāda bint al-Mustakfī billah. Aquella princesa, mujer alegre como la describen los libros de la historia de la literatura, atractiva, brillante, de color y vida. Interesante por su excelencia, habilidad y cultura, por su audacia, su libertad y su distracción.

Ibn Zaydūn, vivió una historia de amor que acabo definiendo su imaginación artística y le influyó en su creación literaria. Cuando la conoció la temática de sus composiciones se llenaron de amor y empezó a mencionarla en sus versos, señalando que fue la mujer más simpática, la más atractiva y la más bella de su época[724]. Quizá la imaginemos hoy, según la describió Ibn Zaydūn a pesar del escaso tiempo que gozó de su compañía, y sus párpados no llegaron a disfrutar de su hermosura y su belleza sino un tiempo limitado[725]:

حسنٌ أفانينُ لـمْ تستوْفِ أعيُنُنا غــاياتِــهِ بــأفــانــينٍ مــــن النّظرِ
واهــاً لــثــغـرِكِ ثــغراً باتَ يكلؤهُ غيرانُ تسرِي عوالِيهِ إلـــى الثّغَرِ[726]

(Los versos tratan la descripción de la hermosura)

La maginamos como si fueran dos lunas en una, acumularon entre sí el rayo y la iluminación en su rostro. Se oculta el relámpago de las nubes hasta que se debela su rostro[727]:

---

724 AL-KALBĪ, Ibn Daḥīya, Abū al-Jaṭṭāb ʿUmar ibn Ḥasan (m 633 H. / 1235J.C.), *al-Muṭrib min aš ʿār ahl al-Maġrib*.Taḥqīq Ibrāhīm al-ʾAbiyārī, Ḥāmid ʿAbd al-Maŷīd, Aḥmad Badawī, Rāŷa'ah, Ṭaha Ḥusayn, Dār al-ʿilm li-lŷamīʿ, Beirut, Líbano, 1955 J.C. / 1374 H., p.98.

725 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*. Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, 1960J.C./ 1379 H., p.148.

726 Yaklāúh: la conservan, Al-ġairān: el celoso que tiene celo por su pueblo, Al-'aúāli: es elevado.

727 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.50.

الــشّمــسُ أنــتِ تــوارَتْ عــن نــاظــرِي بــالـحجـابِ
مــا البَــدْرُ شَــفّ سَــنَاهُ عَـلـى رَقِــيـقِ الــسّــحَـابِ

(Los versos tratan la descripción de la hermosura)

Y ella según la blancura de su cara y de su redondez se distingue de las demás mujeres. Ibn Zaydūn describió su piedad, la blancura de su cara y la exactitud de su origen a través de poema famoso "*Áḍḥā āt-tanāi*":

كَأَنّمَا أَثْبِتَتْ في صَحْنِ وَجْنَتِهِ زُهْرُ الكَوَاكِبِ تَعويذاً وَتــزَيِــينَا[728]

(El verso trata de la descripción estética)

Sus mejillas, de belleza, parecen como si fueran una estrella de oro iluminada por la noche[729]:

مُـفَـضَّـضُ الثَّــغْرِ لَــهُ نُــقطَة مِــنْ عَنْبَرٍ فــي خَدِّهِ المُذْهَبِ
أنْـسَانــيَ الــتّوبَــة مِــنْ حُبّهِ طلــوعُــهُ شمْساً مــنَ المغربِ

(Los versos tratan la descripción estética)

De la “mejilla de oro” se desprende que era muy blanca, de pelo rubio y fino, refleja el color del sol a ella. O sea, se puede decir que al verla venir es como ver una el sol saliendo. La boca plateada nos descubre el orden de sus brillantes dientes. De los ojos hemos seleccionado un verso que corresponde a la descripción de los ojos de Wallāda, y aseguramos pertenecer a ella a través de este verso lo que se mencionó últimamente del verso[730] elegido, y como justificante lo mencionamos a continuación[731]:

728 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*. *op.cit.*, p.11.

729 At-ta‘úiḏ: rechazar la envidia y el domó con que de oraciones, el sentido del verso: el poeta se implicó del rayo del sol y de la luz de la luna, asemejando la amante que pareció ascendiente ante los ojos de dos miradores, y su hermosura la protege del ojo y de la envidió, porque es hábil, y de su hermosura se le hizo guarda.

730 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.283.

731 *Op.cit.*, p.71.

فَمِن أجلِهِ أدعو لِقُرطُبَةِ المُنى بِسُقيا ضَعيفِ الطَلِّ وَهوَ رِهامُ[732]

(El verso trata de la belleza)

Este verso muestra que Wallāda es la persona a la persona a la que se hace referencia a través de la mención de su país Córdoba, y las descripciones de sus ojos[733]:

وأحورُ ساجي الطَّرْفِ حشوُ جفونِهِ سقامٌ برَى الأجسامَ منهُ سقامُ[734]

(El verso trata lo descripción de los ojos)

De ello, vemos claramente que Wallāda era blanca y tiene la parte blanca de los ojos muy blanca y la parte negra la tiene también muy negra. Los parpados los tenía muy grande hasta el punto que se decía que le impedían levantarlos.

Esta circunstancia provoca una enfermedad en el cuerpo del amante, y lo deja atónito perezoso. Y la descripción de su cabello nos lleva a afirmar como anteriormente, que ella era rubia[735]:

رَبيبُ مُـلكٍ كَـأنّ اللهَ أنْشَأهُ مِسكاً وَقَدَّرَ إنشاءَ الوَرى طينا[736]
أو صاغَهُ وَرِقاً مَحضاً وَتَوَّجَهُ مِنْ نَاصِعِ التِّبرِ إبْداعاً وتَحسِينَا[737]

732 Ar-riham: Lluvia débil Permanente.

733 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.71.

734 Sāji aṭ-ṭarf: El rímel tranquilo. As-saqam: la enfermedad.

735 *Op.cit.*, p.11.

736 Rabibu mulk: metonimia de riqueza y la fortuna, el sentido del verso: se galantea de su amante con palabras: Allāh (Dios) lo creo de almizcles y las demás humanidades la creo del fango.

737 Al-úarik: la plata. El sentido del verso: Ibn Zaydūn hace el cuerpo de su amante sentida del puro, y la frente de dolor puro, ascendiente en la creación y lo abundancia, metonimia de la claridad del color y lo suavidad de lo cutis.

(Los versos tratan la descripción de la amante)

Su cabello era rubio a semejanza de las chicas de la ciudad y su origen remonta a los omeyas. También se puede añadir que Wallāda fue una mujer conflictiva igual como todas las mujeres árabes[738]:

يا بَدرَ تِــمٍّ بَــدا في أفقِ مَملَكَــةٍ فَــراقَ مُطّلِعاً مِــن خَـيرِ مُطّلَعِ
أَفدي بَدائِعَ شَكــلٍ مِنــكِ مُضمِرَةً لِقَتلِ نَفسِيَ عَمداً أَشــنَعَ البِدَعِ[739]

(Los versos tratan de la descripción de la belleza)

Aquí vemos que el poeta describe la imprevisionalidad de su amada en sus actos, además de asemejar su cintura a rama floreciente:[740]

تخالُ قضيبَ البانِ في طيّ بردِهِ إذا اهْتَزّ مِنْهُ مَعْطِــفٌ وَقَــوامُ
يُدِيرُ على رَغْمِ العِدا مِنْ وِدَادِهِ سُلافاً كــأنّ المسكَ مــنهُ خِتَامُ

(Los versos tratan la descripción de la cintura de la mujer)

Y de famosa *Al Qasida An-Nuniya* en que habló solo de Wallāda, nos dimos cuenta que no tenía las piernas rellenas[741]:

إذَا تَأوّدَ آدَتْهُ رَفاهِيّةٌ ثُومُ العُقُودِ وَأدمتَهُ البُرَى لِينَا[742]

(El verso trata la descripción de la mujer)

738 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.52.

739 Al-bida‘: los estilos.

740 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.71.

741 *Op.cit.,* p.11.

742 Taāúad: se inclinó y se dobló, "ādathu": lo ha hecho lento, " Túm al-‘uqúd": Perlas contratos duales, "Al-burā": es la ajorca, la mujer se la pone en sus piernos. El sentido del verso: el amante se inclino y se doblo a través de los gramos de percos, y le sanguiean.los aparcas, de su delicadez.

El poeta describe los collares que se mueven en su cuello y la ahorca, además de las otras joyas que llevaba en su pierna fina. Una imagen contraria se aprecia en al-Mutanabbī en su dicho[743] :

ما ضاقَ قَبلَكِ خَلخالٌ على رَشَإٍ ولا سَمِعتُ بدِيباجٍ على كُنُسِ[744]

(El verso trata de la ahorca de la amante)

Este último autor al contrario del anterior apunta que Wallāda no tiene de la belleza de la mujer árabe más que dos características: el color del cabello y la perfección de las piernas.

5.4.7.2 Las descripciones estéticas de las demás mujeres

Ibn Zaydūn dedicó a la mujer en general un gran espacio de su producción poética y no se limitó a hablar solo de su amada Wallāda. "por lo tanto no podemos definir su vida en una relación y una imagen de gazal de una historia basada en su relación con Wallāda ya que ese amor desenfrenado en su poesía que nos revela que no acortan su relación con tan sólo una mujer , este es lo que dijo apuntando:[745]:

قَـد عَـلِقنا سِـواكِ عِـلقاً نَفيساً وَصَـرَفنا إِلَيـهِ عَـنكِ النُـفـوسـا
وَلَبِسنا الجَديدَ مِـن خِلـعِ الـحُبِّ وَلَم نَـألُ أَن خَـلَعنا الـلَبـيسـا
لَيسَ مِـنكِ الهَـوى وَلا أَنتِ مِنهُ اِهبِطي مِـصـرَ أَنتِ مِن قَومِ موسى

743 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.42.

744 Ar-rašā: hilandero, al kanas: la casa del hilandero.

El sentido de verso: no vio ajorca de un galantes, y el víreo se la estrecharía, porque su pierno es muy preciso, y escuchó de preludio encina de la casa del ciervo, y esto ciervo humano se la estrechó la ajorca, y su casa se anieblo que es lo que encima de lo bestia de preludio.

745 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.284.

(Los versos tratan del amor intenso del poeta)

No se puede negar la sinceridad emocional hacia Wallāda, después de haber estado detrás de ella durante toda su vida. La separación de durante varios años ha sido un motivo para que Ibn Zaydūn intercambiara varias mujeres con el objetivo de aliviar sus sentimientos y calmar su emoción[746]:

عاودتُ ذكـرى الهوى من بعدِ نسيـانِ وَاستحدثَ القَلبُ شَوْقاً بعد سُـــلْوَان

مِــنْ حُبّ جـارِيَـــةٍ يَـبْدو بها صَـنَمٌ مِنْ الـلّجَــينِ عَــلَيْــهِ تـاجِ عِـقْـيَـن

(Los versos tratan del amor intenso del poeta a una criada)

La vida sentimental de Ibn Zaydūn no dependió de una sola mujer, y aunque amó a Wallāda desde lo más profundo de su corazón, y se rindió a ella, antes había amado a una criada que cuando era joven, su cuerpo era blanco como la plata, y que portaba una corona[747] de oro como símil del color de su cabello, descripción que nos llevan a cierta confusión respecto de algunos versos de su producción literaria.

5.4.7.3 La dimensión sentimental estética "La mujer imaginaria (ideal, modelo) / la patrimonial"

Nos adentramos en las rutas y el corazón de aquellas descripciones estéticas patrimoniales antiguas que pensamos que están sacadas de una fuente imaginaria y la cultura de Ibn Zaydūn. Sin embargo, no podemos afirmar con seguridad si estas descripciones expresan el gusto especial y las propensiones personales de Ibn Zaydūn. No parece extraño que Ibn Zaydūn abusa de este tipo de descripciones estéticas patrimoniales, y aun así encontramos una dificultad en escoger la mejor de ellas. ¿Por qué estas introducciones amorosas adquieren el estilo de al-qasida ar-risāla (en árabe القصيدة الرسالة), mientras que lleva un estilo propio de la prosa?

746 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.56.

747 Al- ġarirah: La Pequeña no entendía la vida. As-sāġy: El estático.

A pesar de que Ibn Zaydūn, no acertó en la descripción de Wallāda y de las otras mujeres, exageró en la representación de la belleza patrimonial de la mujer antigua, esto no significa que Ibn Zaydūn no expreso su gusto hacia su amada respecto a las demás.

El mejor modelo ideal de belleza de la mujer andalusí, es que sea blanca, y de ahí surgió asemejarla a la madrugada, y que ella tiene una vida lujosa privada de hacer esfuerzos, estrecha de cadera, con nalgas llenas, etc…[748]

"se debía incluir todas estas descripciones estéticas patrimoniales- las que se transformaron en modelo de la belleza andalusí" en sus prólogos de gazal, con la intención de resaltar la importancia del elogiado.

Ibn Zaydūn concilió estos prólogos de las descripciones de la belleza patrimonial con las descripciones de la belleza andalusí en las que refleja el gusto literario de los andalusíes. Su forma exterior no fue real según el modo narrativo y su sentido con acontecimientos imaginarios provisto de adornos del desierto extraídos del sustrato literario de la Península Arábiga, un sustrato real específico que transforma el gusto del poeta que representa la estética literaria de los andalusíes con todas sus facetas. Los andalusíes amaron el brillo del rostro con su redondez, y fue un rasgo que Ibn Zaydūn supo recoger en sus versos[749]:

هَـــــل عهِدنا الشَمسَ تَعتادُ الكِلَل أم شَهِدنا البَـــــدرَ يَجتابُ الحُلَل[750]

أم قَضيبُ البانِ يَــعنيهِ الــــــهَوى أم غَــزالُ القَفرِ يُــصبيهِ الغَزَل[751]

(Los versos tratan de lo galantería)

748 Gómez, Emilio García, *al- Šʻar al-Andalusī: Baḥaṯ fī taṭawarʻ wa jaṣāiʻṣihi*, tarŷama Ḥusayn Muʻnis, maktaba al-Nahḍa al-Maṣryya, el Cairo, 1969 J.C./ 1389 H., p 992.

749 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.126.

750 Al kilal: Es la vestidura fina. "Yağtab": se pone. Al-ḥulal: es la vestidura que recibe todo el cuerpo.

751 Yaʻih: le importa. "Yoṣibahu": la pasión y le hace más Perdura y falla.

Y no estaría mal que se regara esta hoja de este rostro iluminado y oculto bajo el velo fino, con el agua del frescor hasta que sea fértil de la vergüenza y sonrosarse[752]:

مُشْرَبُ الصّفْحَةِ مِنْ مَاء الصِّبَا مشبعُ الوجنةِ منْ صبغِ الخجلْ

(El verso trata de la hermosura)

Y se recomendaría derramar la sangre de algunos enamorados para enrojecer las mejillas[753] :

ما بالُ خَدِّك لا يَزال مُضَرَّجا بِـــدَمٍ وَلَحظُكِ لا يَـــزالُ مُـــريبا

(El verso trata de la intensa hermosura)

Y estas cualidades de colores, se transfieren de una parte del cuerpo a otra para convertirse en los labios de la mujer y presionar a Ibn Zaydūn para acallarlo al decir:[754]

وفي الرَّبْرَبِ الإنْسيّ أحوَى كناسُه نواحي ضميرِي لا الكثيبُ ولا السّقط[755]

(El verso trata de la belleza)

Se refiere a las comisuras de la boca como si fuera el relámpago que arrebata las vistas y así compara el poeta la boca de su amada al abrirse con el relámpago[756]:

وإنّـي لـيسـتـهـويـنـيَ الـبـرقُ صـبـوة بـــرقِ ثغـــرٍ إنْ بـــدَا كاد يخطفُ

752 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.126.

753 *Op.cit.* p.130.

754 *Op.cit.* p.85.

755 Ar-rabrab: el rebano de las ciervas, o el rebano de las vacas salvajes.

Al-āḥúā: en su labio negro. kinasoho: su caso. Al-kaṯib: lo duna de la areno.

Saqat ar-raml: lo que es de su saliva.

756 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.103.

وما ولعي بالرّاحِ إلاّ توهّمٌ لظَلّمٍ بهِ كالرّاحِ لوْ يُترَشّفِ[757]

(Los versos tratan de la descripción de la belleza)

Colores, luces y gustos, que hacen nacer en el alma el placer, y en el cuerpo un sentimiento agradable, y todo esto se acumula y nos hace una extraordinaria sinfonía que se completa con magia negra, la magia de los parpados negros[758]:

رشأ أقصَدَ الجوانحَ قصداً عن جفونٍ كحلنَ عمداً بسحرِ

(El verso trata de la belleza)

Parpados mágicos envainan a los ojos que tienen el blanco y el negro muy marcado[759]:

وَفي السِّيَرَاء الرّقْمِ وَسطَ قِبَابِهِمْ بَعيدُ مَناطِ القُرطِ أحوَرُ أوطفُ[760]

(El verso trata de la belleza)[761]

Y de la belleza del color, nos trasladamos a la belleza de la forma[762]:

كَأَنَّ فُؤادي يَومَ أَهوى مُوَدِّعاً هَوى خافِقاً مِنهُ بِحَيثُ هَوى القِرطُ

---

757 Aẓ-ẓulm: El líquido de les dientes " yutrašof al-māʾ: exija en beberlo, en el sobo.

758 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 199.

759 Ar-rašā: la gacela, Áqṣad al-ǧaúāniḥ: lo punalo conjusto punolodo. de aporto: apropósito.

760 *Op.cit.*, p. 102.

761 As-sairā: frescos mezclados de seda, Ar-raqam: el que está marcado con numero o nombre de algún precio de ser dependiente o de sur productor.

Manaṭ alqarṭ: la oreja en que ve La parótida. Al-āúṭaf: que tiene mucho pelo hacia sus cejas y sus ojos.

762 O*p.cit.,* p. 85.

(El verso trata de la belleza)

Y encontramos la belleza en otro verso[763]:

لِبِـيضِ الطَّلَى وَلِسُودِ اللِّمَمْ بِعَـقَّـلِيَ مُــذْ بِنّ عَـني لَـمَـمْ[764]

(El verso trata de la belleza)

Como si fuera una noche larga muy oscura, en ella y se asemeja una rama extraña oscuridad[765]:

هبيكِ اغترزْتِ الحيّ واشيكِ هاجعٌ وفــرعُكِ غــربيبٌ وليـلُكِ لائــلُ[766]

(El verso trata de la belleza)

Y este verso que habla de la estatura, belleza y de las nalgas.[767]

غَرِيبُ فُنونِ الحُسنِ يَرْتاحُ دِرْعُهُ متى ضاقَ ذَرْعاً بالذي حازَه المِرْط[768]

(El verso trata de la belleza)[769]

---

763 Saqat: cayó.

764 *Op.cit.,* p., 166.

765 Aṭ-ṭlaā: Es el cuello. Alamam: Es el pelo que llego o la hondo de lo cerjo.

lamam: los parpados.

766 *Op.cit.,* p., 154.

767 Habik: Iġtarart alhay: venirte al barrio de repente. "Al-haġfi‘: el dormido.

Al-far‘al garbib: el cabello negro. La noche larga y deslumbrada: la noche larga muy oscuro.

768 *Op.cit.,* p. 85.

769 Dar‘ah: su vestidura. Al mirṭ: vestidura de lana.

Y cuando "hay desequilibrio entre parte del cuerpo como por ejemplo trasero lleno y la cintura fina…y esto lo vemos en Ibn Zaydūn[770]:

تَبَايَــنَ خَـلْقــاهُ فَعَبـلٌ مِنَـعَّـمٌ تـأوَّدَ فـي أعلاهُ لــدنٌ مهفهفُ[771]

فللعانكِ المرتجّ ما حازَ منزرٌ وَللغُصُنِ المِهْتَزّ ما ضَمّ مِطْرَفُ[772]

(El verso trata de la belleza)

Las descripciones estéticas de la mujer según Zaydūn son diversas, de manera que sea difícil determinar las normas de la belleza a sus ojos.

Nos hemos cogido el buen camino y por tanto no hemos podido solucionar la anécdota que mencionó García Gómez[773] en su dicho: El color del cabello y la tez preferidos tienen no constituye un consenso, e incluso sabiendo que Bani Omeya en al-Andalus preferían las rubias. Podemos decir que Ibn Zaydūn tuvo un gusto similar al de los Omeya en su preferencia a las rubias, y esto está recogido en su libro titulado "*At-tabyin*", gracias a su último amor con Wallāda.

770 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 102.

771 Tabayun: se defirió y se alejó. Al-'abl: El gigante. Tāúad: se inclinó. "Al-ladn: reciente, tierno. Al-mahafhaf: el demacrado de lo sarrigo y lo cintura.

772 Lo asemejo a que se complicó y se ascendió de la arena. Al-moṭrif vertedero de seda.

773 García Gómez: Arabista español vivió durante el periodo " 1905-1995", en el año 1958 se dedicó embajador de España en Baġdād, antes de la revolución en Irak. tiene muchos libros de la historia y de literatura árabe antiguas y modernas, y tradujo a muchos libros de árabe al español, de ellos: "*Rāyāt al mobrizin* de Ibn saed al-maġriby, y *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf*,…" Ve su traducción: http://www.biografiasyvidas.com, Fecha de consulta: 20/3/2014 J.C./ 18/05/1435 H.

5.4.7.4 La dimensión social

Pese a que más del tercio del diván de Ibn Zaydūn aborda la poesía amorosa, nosotros no hemos encontrado más de cuatro versos, sobre la dimensión social de Wallāda y que son[774]:

رَبـيبُ مُلـكٍ كَــأنّ الـلّهَ أنْـشَـأهُ مِسكــاً وَقَدّرَ إنشاءَ الوَرَى طِينَا[775]

ما ضَرّ أنْ لمْ نَكُنْ أكفاءه شرَفاً وَفـــي المَوَدّة كافٍ مِنْ تَكَافِينَا؟[776]

لَسنا نُسَمّيكِ إجْــلالاً وَتَكْـرِمَة وَقـدْرُكِ المُعْتَلي عَنْ ذاك يُغْنِينَا[777]

(Los versos tratan de al- ġazal)

Y en su dicho:

يا بَدرَ تِمّ بَدا في أفقِ مَملَكَةٍ فراقَ مُطْلِعــاً مِــن خَيرِ مُطْلَعِ[778]

(El verso trata de al- ġazal)

De la lectura de estos versos no se desprende nada acerca de la procedencia y el origen de Wallāda, puesto que Ibn Zaydūn aparentemente no hizo ningún esfuerzo para tener

774 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, pp. 11-12.

775 Rabibu mulk: es el nacimiento lle Wallāda lo hijo de al mostakfi, y lo describió " Rabibu mulk": metonimia de la fortuna y de la riqueza, " el sentido del verso" : Ibn Zaydūn galantea a su amante , y como Allāh (Dios) lo creo de otra materia y no del fango el que de él creó todo el ser humano, y como se creó del almizcle lo contrario que el ser humano se creó del fangos.

776 El sentido del verso": Ibn Zaydūn, confirma que Wallāda le asciende del honor y del prestigio, y se esforzó detrás de esta relación para perfeccionar el honor que le falta y el lugar lo esforzó.

777 El sentido del verso: el poeta aseguró su respeto a los amantes, y no menciona su nombre por respetarlos, y honradamente a su lugar y a su valor.

778 *Op.cit.*, p.52.

información sobre la genealogía de Wallāda o por lo menos no lo ha dado por conocer. Como la poesía a amorosa de Ibn Zaydūn está difundida entre los prólogos del elogio, hemos comprobado la dimensión social de la mujer patrimonial en lugar de la mujer andalusí, a través de este verso[779]:

عَرُوبٌ ألاحَتْ من أعارِيبِ حِلّةٍ تَجَاوَبُ فِيهَا بِالصّهيلِ عِرَابُ[780]

(El verso trata de los jinetes árabes)

Ibn Zaydūn utilizó la arbitrariedad y todo lo que se deriva de ésta como símbolo de la defensa de la mujer patrimonial, y la conservación de su honor, pero no se detuvo ahí, sino que siguió indagando en los orígenes de los árabes y sus tribus más famosas, describiendo la circunstancia de la mujer patrimonial de las regiones y las zonas de la Península Arábiga[781]:

أَجَل إنَّ لَيلى حَيثُ أَحياؤُها الأَسدُ مَهاةٌ حَمَتها في مَراتِعِها أَسدُ[782]

(El verso trata de genealogía de los árabes y la descripción de la mujer árabe patrimonial)

Laīlā aquí es un símbolo de la mujer ideal destacable en la literatura árabe se inmortalizó en la imaginación de los árabes como el cánon de la mujer hermosa a la que imposible llegar.

Laīlā se ha forjado en la mente árabe como símbolo de belleza y nobleza tribal y esto es lo que hemos encontrado en Ibn Zaydūn[783]:

779 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.114.

780 ‘urúb" la mujer enamorada a su marido. “Álāḥat" apareció aluminada.

Al-ḥil-lah: lugar donde se nene lo gente del pueblo. "Al-‘irāb" los Caballos.

781 *Op.cit.,* p.208.

782 Al-āusd asado: es una tribu. Y "Al-āusd": del verso ejecutar, y significa maltratar antes de gente.

لحيٍّ لقاحٍ تأنفُ الضّيمَ منهمُ جحاجحة شيبٌ وصيّابة مردُ[784]

(El verso trata de los gobernantes tiranos de la época de Laīlā)

"*Liḥay-y-n liqāḥ*" (en árabe لحي لقاح) nos transmite un hecho histórico que tiene que ser mencionado. Este hecho consiste en que la tribu de al- ʾĀlazd no saboreó el maltrato por parte de los reyes. En el siguiente veros Ibn Zaydūn ejerce su influjo para fijar el mismo hecho cuando dice: "[785]:

أبٌ ذو اعتزامٍ أوْ أخٌ ذو تسرّعٍ فشَيخانُ ماضي الهَمّ أوْ فاتكٌ جَلدُ[786]

(El verso trata de defender a Laīlā de los reyes tiranos)

En la cultura árabe, siempre hay un hombre que ejerce una cierta tutela sobre la mujer. Este hombre puede ser su padre, hermano, o hijo. El objetivo es mantener intacta la dignidad de la mujer[787]:

أَجَــل إنَّ لَيلى حَيثُ أَحياؤُها الأَســدُ مَـهـاةٌ حَمَـتها فـي مَـراتِـعِـها أَســدُ

يَـمـانِـيَـةٌ تَـدنـو وَيَــنـأى مَـزارُها فَسِيّانِ مِنها في الهَوى القُربُ وَالبُعدُ

(Los versos tratan de la defensa de Laīlā de los reyes tiranos)

Y se observa que Ibn Zaydūn se extendió en el lugar geográfico desde la tribu al-āzd hasta todo el país Yemen. Aseguró la circunstancia de la mujer āzdiah de Yemen. A continuación, Ibn Zaydūn mención los rituales de la protección de la mujer evocando dos símbolos que encajan con los símbolos mencionados, apuntando:

---

783 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 208.

784 Al-hay al-liqāh: los quienes no dañan ni insultan a les reyes en su ignorancia. "Al-gaḥāğihah": El señor. "al ṣuyabah": La mejor gente.

785 *Op.cit.,* p. 208.

786 A š- šayhān: muy celoso.

787 *Op.cit.,* p. 208.

إذا نَحنُ زُرناها تَمَرَّدَ مارِدٌ وَعَزَّ فَلَم نَظفَر بِهِ الأَبلَقُ الفَردُ[788]

(El verso trata del lugar de la mujer)

La protección de la mujer representa dos fortalezas prominentes del castillo de los árabes (el castillo *Marid*), y la cartilla al- Āblaq, que Ibn Zaydūn se apoyó de ellos para hacer su argumento en asegurar el lugar de la mujer, y tuvo razón a simbolizar su tribu en *Al- marid* y *al- Āblaq*. [789] Ibn Zaydūn mencionó otra muestra de la protección de la mujer que representa "*Rimāh al-xaṭ/Flechas del espacio*" que es un símbolo de protección para la mujer de Yemen[790]:

تَحولُ رِماحُ الخَطِّ دونَ اِعتِيادِها وَخَيلٌ تَمَطّى نَحوَ غاياتِها جُردُ

(El verso trata de la defensa de la mujer)

788 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 208.

789 Tamar-rad: traspasar los timitos de sus ejemplares en el reto.

Márid: nombre de un castillo histórico guerrillero situado en la ciudad Daumat al-jandal en el reino Arabia Saudita, la antigua mención suya es del siglo tres, puesto que lo menciono la reina Az-zabá" 240-274 " cuando la conquistó y dijo: Tamar-rad Márid ua ‘zza Al- āblaq. Ve: el castillo Daumat al-jandal, Ma‘túq Aš - šarif, Periódico Okaz, Arabia Saudita, p: 3668, Domingo, 08/02/1432 e, / 03 de julio 2011.

Al-āblaq: Fortaleza o palacio está situado en la parte suroeste de la ciudad de Tema, en Arabia Saudí. El dicho el que dice: Tamar-rad Márid ua ‘zza Al- āblaq: y cuando lo c reina Az-zabá intento a rendir a los habitantes del castillo, pero fracaso como fracaso antes en rendir a Márid. Palacio Al-āblaq, Al-Mawsūʿa aš-šāmila: http://islamport.com

790 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 208.

al-Yamām da ejemplo en el imaginario de la perturbación del poeta en el desierto *Naŷd*, en un viaje de caza no n fructuosa, y nos encontramos delante de una niña no se beneficia con trucos y trampas[791]:

لِـيَـغْـر هَواكَ فَـقَـد أَجَدَّ حِمايَـة لِـفَـتاةِ نَـجـدٍ فِتـيَــة أنجادُ[792]

كَم ذا التَجَلَّدُ لَن يُساعِفَكَ الهَوى بِالوَصلِ إِلّا أن يَطولَ نِجـادُ[793]

(Los versos tratan de la defensa de la mujer)[794]

5.5 La combinación entre los colores y la herramienta de la representación

Ibn Zaydūn nos dejó obras literarias que reflejan un período lleno de problemas políticos, y su sentimiento que ha sufrido mucho de estos problemas.

Algunos investigadores noveles se centraron en esto, y nos orientaron para que sigamos sus enfoques políticos ligados siempre con aspectos sentimentales entre Ibn Zaydūn y Wallāda.

La historia de Ibn Zaydūn con Wallāda y algunos rasgos de ésta en su creación literaria, y sus detalles según las noticias que nos han llegado, merecen un análisis y un resumen, aunque sea somero. La poesía gazal de Ibn Zaydūn es de importancia en la vida del poeta, que vivió entre dos mundos en cierto modo antagónicos, un mundo en que soñaba con los momentos de amor con su amante, y otro mundo en que sufrió penas, dolores y privación.

---

791 Rimāh al-xaṭ/Flechas del espacio: las lanzas los que hacen fuerza, y es nombre derivado de una ciudad muy antigua se mencionó en los libros de lo historia y de biografía, y se difirieran en ellos las naciones hacia su lugar geográfico actual donde se sitúa, y en Lisān al-‘arab: dijo Ibn sidah: al-xaṭ es la espada de Bahréin y Omán. Ve: IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.*, p.290.

792 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.* p.222.

793 Liyaġr: bajar al fondo o el hondo. Al-ānğād: El hombre valiente.

794 An-niğād: los mosquetones.

Por lo tanto, vamos a empezar desde donde el principio de las confusiones sentimentales entre Ibn Zaydūn y Wallāda, cuando apareció en algún mesón de la distracción una criada se llama ‘Utbbah y les contó[795]:

أحبَّتنا إنّي قـد بلغْت مُؤمَّلي وساعَدَني دَهري وواصَلَني حُـبّي
وجـاء يُهَنّيني البشيرُ بِقُربِهِ فأعطَيْتُهُ نـفسي وَزِدتُ لـــهُ قلبي

(Los versos tratan de una criada que elogia al poeta y a Wallāda)

Y Wallāda lo acusó de una tendencia a ‘Utbbah, diciendo[796]:

لو كُنْت تنصفُ في الهوى ما بيننا لـم تـهْـوَ جاريتي ولم تـتخيّـر
وتَـرَكْـتَ غُصناً مُـثمِـرا بجمـالـهِ وجنحتَ للغُصن الذي لم يُـثمِرِ
ولـقد علمتَ بـأنني بـــدرُ الـــسما لكن دهيت لشقوتي بالمشتري

(Los versos tratan de Wallāda hizo una comparación entre ella y ‘Uttbah,)

Si se repasan la historia de los amantes del mundo es difícil encontrar un amor que haya permanecido como el de Ibn Zaydūn y Wallāda. Ibn Zaydūn, se quedó esclavo de este amor tan grande, leal a él hasta el fin de su vida, aunque Wallāda fue cambiante en sus sentimientos y crítica en sus asuntos, y esto es lo más importante que nos hace ver su amor a él con incertidumbre, también la princesa estuvo confusa en sus descripciones por estos constantes cambios.

Y hallamos As-Suyūṭī describió Wallāda en " *nuzaha al-Ŷulasā‘ fī Āš‘ār al-Nisā‘*": fue conocida por la fidelidad e Ibn Zaydūn expuso sus excusas"[797] y dice de ella Ibn Bassām

795 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.382.

796 AL-MUQRĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb.*, J.5, pp. 336-337. Los versos nos imaginan el contradecir de Wallāda bint al-mustakfi billah Y su celo de su periodo, que acusa que Ibn Zaydūn le dio importancia en su reunión, y empezó a galantear a la criada, y se asemejo ello misma que es lo ramo que do fruto el que atrae los vistas, sin embargo: Ibn Zaydūn eligió la rama que no do frutes, y en otro verso se asemejo o so luma en el día de completarse.

aš-Šantarīnī: "fue una de las nobles las mujeres de su época, su concilio fue en Córdoba para los compañeros… Los poetas y escritores de prosa rivalizaban para conseguir su dulce compañía, y en contra de esta opinión el mismo libro emite una gran critica que nos ha dejado perplejos ante de estas contradicciones[798] .

"كانت في نساء أهل زمانها، واحدة من أقرانها، حضور شاهد، وحرارة أوابد، وحسن منظر ومخبر، وحلاوة مورد ومصدر، وكان مجلسها بقرطبة منتدي لأحرار المصر، وفناؤها ملعبا لجياد النظم والنثر، كانت درة يعشو أهل الأدب إلي ضوء غرتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتاب علي حلاوة عشرتها، وسهولة حجابها، وكثرة منتابها، يخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب"

Se aprecia que Ibn Baškawāl acaba la polémica acerca de la personalidad de Wallāda diciendo: "no tuvo mantenimiento que corresponde a su honor"[799] quizá esta parte no parece suficiente sino tiene algo de sospecha que influye su afinidad.

También se nota que Ibn Nabāta explicó su fidelidad en *la carta cómica* (*en árabe الرسالة الهزلية*), diciendo que se manchó su dignidad después de la calamidad de su padre y su muerte. Todo esto la llevó a acompañar a los poetas y autores.[800]

---

797 Xala‘a ‘iḏarh: Es proverbio árabe dirigido al joven empeñado en su pecado. AZ-ZABĪDĪ, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥusaynī (m 1205 H./1790 J.C.), *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Taḥqīq. ʿAlī Širī, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1994 J.C. / 1414 H., j.12, p.548.

798 *Op.cit.*, p.376. ve también: AL-KALBĪ, Ibn Daḥīya, Abū al-Jaṭṭāb ʿUmar ibn Ḥasan (m 633 H. / 1235 J.C.), *al-Muṭrib min aš ʿār ahl al-Maġrib*. Taḥqīq. Ibrāhīm al-Abiyārī, Ḥāmid ʿAbd al-Maŷīd, Aḥmad Badawī, Rāŷa’ah. Ṭaha Ḥusayn, Dār al-ʿilm li-lŷamīʿ, Beirut, Líbano, 1955 J.C. / 1374 H., p.8. Xala‘a ‘iḏarh: Es proverbio árabe dirigido al joven empeñado en su pecado. AZ-ZABĪDĪ, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥusaynī (m 1205 H./1790 J.C.), *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Taḥqīq. ʿAlī Širī, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1994 J.C./ 1414 H., j.12, p.548.

799 IBN BAŠKAWAL, Abū al-Qāsim Jalaf ibn ʿAbd al-Malik al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī al-Mālikī (m.578 H./1183 J.C.), *aṣ-Ṣilat fī tārīj a’immat al-andalus*. Taḥqīq Ibrāhīm al-Ibyarī, Dār al-kitāb al-miṣrī wa Dār al-kitāb al-lubnānī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1989 J.C./1409 H., p.657.

Así explicamos estos asuntos no del todo fiables por falta de argumentación, según la explicación del Iḥsān ʿAbbās al decir: “La comprensión de todo esto se aclara si recordamos que Wallāda fue “al decir una mujer de letras que se relacionaba y acogía a mucha gente y los hablaba, los gastaba bromas y los amaba a uno sin otro, y no fue conservadora”[801].

Más de un investigador dice que ella no prestaba atención a su dignidad en los encuentros públicos asistidos por mucha gente, a pesar de sus varios intentos para convencerla de dejar de perversarla. Pero este tipo de atrevimientos lo proclama cuando dice[802]:

أنــا والـلَــهِ أَصْلـحُ لـلمـعـالــي وأَمـشـي مــشــيـتي وأتيهُ تيــها
وَأمكِّنُ عاشقي من صَحْنِ خدِّي وأَعطي قَبْلَتي مَنْ يَشْـتَـهـيـها

(Los versos tratan de la mostrar la necesidad romántica de la mujer)

Los anteriores versos señalan una realidad muy clara, según sus palabras "Por Allāh soy excelente" y esto tiene poca relación con su conducta sentimental.

Según las informaciones a las que hemos llegado, se aprecia que las artimañas que uso Ibn Zaydūn para ponerla en evidencia no eran ciertas. Lo cierto era que ella no se avergonzaba de su imagen erótica y peor todavía cuando se mandó a poner los dos versos anteriores en su ropa confesando, así, su naturaleza y ofreciendo su cuerpo a quien sea para el puro deseo sexual.

---

800 AL-MIṢRĪ, Ŷamāl ad-Dīn ibn Nabāta (m 768 H./ 1366 J.C.), *Ṣarḥ al-ʿuyūnfī šarḥ risālat Ibn Zaydūn*. Taḥqīq. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1964 J.C./ 1383 H., p.7.

801 ʿABBĀS, Iḥsān, *Tārīj al-adab al-Andalusī ʿaṣr aṭ-Ṭawā’if wa al-Murābiṭīn*. *op.cit.*, p.165.

802 AL-KALBĪ, Ibn Daḥīya, Abū al-Jaṭṭāb ʿUmar ibn Ḥasan, *al-Muṭrib min ašʿār ahl al-Maġrib*., *op.cit.*, p.8.

Wallāda es descendiente de la dinastía Omeya, quizá su excelencia se refiera a que pertenezca a esa familia, por eso fue una chica aventurera y tenía objetos políticos ocultos. Ella no elogiaba el amor, pero iba por algunos objetos de conspirar para volveré a conquistar la Dinastía Omeya de nuevo. En el ministro Ibn Zaydūn encontró su ayuda para realizar sus deseos políticos y ayudar a los Omeyas a restaurar el trono del califato omeya que había caído"[803] y cuando fue Ibn ʿAbdūs a Ibn Ḥazm Al-Ŷaḥūari, para revelarle las inclinaciones de la poetisa hacia la dinastía Omeya y sometió a Ibn Zaydūn ….., Wallāda empezó a buscar sus objetivos políticos y fingir el amor por Ibn ʿAbdūs para protegerla, y estar a salvo de la venganza de los Al- Ŷaḥūaryyn para confesar al ministro Ibn Ḥazm la política y su complot"[804].

Luego Ibn Zaydūn fue encarcelado, después de muchas acusaciones, quizá una de ella fue su intención de reconquistar de nuevo la dinastía Omeya gracias a la ayuda de Wallāda. Después de haberse enterado de su traición dijo[805]:

لم يُنجني منكَ ما استشعرْتُ من حَذَرٍ هيهاتَ كيدُ الهوَى يستهلِكُ الحذرَا[806]

مـا كـانَ حـبُّـكَ إلاّ فـتــنـة قــدرَتْ هلْ يستطيعُ الفتى أن يدفعَ القــدرَا؟[807]

(Los versos tratan del amor y el destino de los amantes)

Ibn Zaydūn la conocía a fundo y sabía que los literatos de Córdoba se competían para complacer y obedecerla, incluso el ministro Ibn ʿAbdūs. Éste le seguía y hacia todo para quedarse a solas con ella, sabiendo aun así que su amor hacia ella no era nada más que

803 Jafāŷā, D. Muḥammad ‘Abd al-Muna‘mi, *miḥna Ibn Zaydūn kumā yaṣūruhā fī ša‘riḥi*, al-Dikrā al-Ālfiyya limilāda Ibn Zaydūn, al-Rabāṭ, 1975, p.5.

804 *Op.cit*., p.7.

805 ḤAQQĪ, Mamdūḥ, ‘*Ašur qimam fī tārīj al- Ādab al-‘Arabī, op.cit*., p.487.

806 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 25.

807 Istaš‘arat :Tomo un símbolo de protección.

un capricho[808]. Con sus artimañas llegó más tarde, mediante un complot político, a derrocarlo y manchar su nombre personalmente Ibn Zaydūn fue muy influido por esta relación sospechosa, y aun se opone y reprocha, ella siempre tenía más de mil salidas para demostrar sus conductas[809]:

أَلَمْ أغتفِرْ موبقَاتِ الذّنُوبِ عَـمْـداً أتَـيْـتِ بِـــهَـا زَلَـلْ؟[810]

ومهمَا هززْتُ إليكِ العتابَ ظاهَرْتِ بَيْنَ ضُرُوبِ العِلَلْ

(Los versos tratan de la mala conducta de la amante)

Y quizá lo único que mantenía viva la relación, era la intensa pasión de él hacia ella. Dicha pasión fue solo por un lado y esto es lo que mencionó aquí[811]

تغيّرْتَ عن عهدي وما زلتُ واثقاً بعَهْدِكَ لكِنْ غيَّرَتكَ الحَوَادِثُ

(El verso trata de la traición)

Su parte galante hacia ella estableció entre su satisfacción obteniendo poca respuesta de la misma. Si ella le sigue portando mal de su largo abandono, le acabara desechando con su traición con su mala conducta la que sucede de un estilo asfixiado, derramado y vengativo.

Permaneció la educación de Wallāda bint al-Mustakfī su intercesor de aquello, la que dejó argumento al lugar de la mujer andalusí en el dominio de la literatura, y de su intercesor también, no la ejecuto de sus conductas confusas forzadas, puesto que se

---

AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus, *Udabā' al-ʿarab fī l-Andalus wa ʿaṣr al-inbi'āṯ., op.cit.,* J.3, p. 125.

809 *Op.cit.,* p. 35.

810 Múbiqāt: Los pecados, " Az-zall": Los errores.

811 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.73.

.

recreó en la poesía de Ibn Zaydūn, sólo en el especio de su contexto e indignación, a cambiar la circunstancia del periodo ante el poder de sus ancestros.

5.6 Oposiciones hazmíes en la estabilidad de la idea del amor no correspondido

(الحب من طرف واحد)

"*Hay amores que matan"* (*ومن الحب ما قتل*), es la mejor expresión con la que podemos empezar este apartado. El amor de una sola persona es muy profundo y muy fuerte y si la otra persona no se siente de la misma forma o sus sentimientos no son iguales, o simplemente los oculta por algún motivo este es un tema también a destacar en la producción de este ilustre personaje.

El amante sufre mucho, entra en una situación adictiva por parte de la persona amada, llegando al aislamiento y la ruptura total con la realidad, focalizando sus ganas y ansias vitales solo en que ese amor llegue a ser correspondido y reciproco.

Así lo observamos en la vida de Ibn Zaydūn y su relación con Wallāda. La relación entre los dos va con el principio del amor de una solo persona que no le daba importancia a sus sentimientos, a partir de los cuales se abren las puertas de su sufrimiento.

Intentamos confirmar la idea del amor de una sola persona a través de *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ʾulfah wa-al-ʾullāf.*

5.6.1 La traición الغدر

Ibn ḥazm dice en "*Ṭawq al-ḥamāma fī al- ʾulfah wa-al-ʾullāf"*: "Como la fidelidad es uno de los buenos calificativos, y que el engaño y la traición son de los peores, entonces la persona que empieza el engaño o la traición es la que es mala por el hecho simple de empezar"[812].

"كما أن الوفاء من سري النعوت ونبيل الصفات، فكذلك الغدر من ذميمها ومكروهها، وإنما يسمى غدراً من البادئ به "

812 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.*, p.121.

Y así Wallāda es la que empieza este hecho infame y el reprensible, según lo que hemos demostrado en el verso de Ibn Zaydūn[813]:

خنْتَ عهدِي ولمْ أخُـنْ بعتَ ودّي بـــلا ثمنْ

قائِلاً: هَلْ مُزايِدٌ, رَابِحَاً؟ ثَـمّ مَـــنْ يـــــزِنْ؟

عُـدّتـي كُـنـتَ لـلـزّمـا نِ فقدْ حلّتَ والزّمَنْ

أرخِصِ البَيعَ كَيفَ شِئـ تَ وَذَرنـي لَـتَـندَمَـن

(Los versos tratan de la traición)

Él es el más perjudicado por su traición acompañada con "el negocio". Pues, Wallāda fue muy conocida por el engaño y la traición. Estas artimañas siempre las usaba para mantener controlados a los hombres. Con la reproducción de esta imagen en los versos de gazal Ibn Zaydūn nos quiere dar informaciones sobre la personalidad de Wallāda que fue concisa en su comportamiento con los hombres[814]:

لَقَدْ جَازَيْتَ غَدْراً عن وَفَائي وَبِعْتَ مَوَدّتي ظُلْماً ببَخْسِ

(El verso trata de la traición)

En este sentido *ʻAlqamah al-faḥl* cuando dice[815]:

813 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 260.

814 IBN AL-ŶAWZĪ, Ŷamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī ibn Muḥammad (m. 597 h.), *Ajbār an-nisā*'. Šarḥ wa taḥqīq. Nizār Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1973 J.C. / 1392 H., p145.

815 ʻlqamah al-faḥl: ʻlqamah Ibn abda Ibn machira Ibn qais " murió hacia 603m" de bani tamin de najd, poeto preislamico contemporáneo a ʾimriā al-qais. Le apodaran de al-faḥl por ascender ʾimriā al-qais el príncipe de los poetas preislámicos en una historia conocida trata de um jundub, la mujer de ʾimriā al-qais."Ṣaqr, Āḥmad, *Šuriḥa diván ʻAlqama al-Faḥl*, qadamu laḥu al-Duktūr Zukkī Mubārak, al-Maktaba al-Maḥmūdiyya, Al-Qāhira, 1º Ed. 1935., p. 9.

فـإنْ تَسألوني بالـنِّـساء فـإنّني بصيرٌ بأدواءِ النِّساء طبيبُ

إذا شاب رأسُ المَرْءِ أو قَلَّ مالهُ فليس له في وِدهن نصيبُ

(Los versos tratan de la traición)

La continua traición que tiene la amante hace que se extrañe de la fidelidad de él[816] y esta es la extrañeza de Wallāda al cumplir sus promesas[817]:

أجِدُّ وَمَن أهوَاهُ فــي الحُـبّ عــابـثُ وأوفي لـــه بالعهدِ إذْ هــوَ نـــاكــثُ

حَبيبٌ نأى عني مَــعَ القُرْبِ وَالأسَى مــقيمٌ لـــه فــي مضمرِ القلبِ ماكثُ

(Los versos tratan de la traición)

Tenemos que detenernos aquí para realizar una crítica a la actitud de Ibn Zaydūn por su reacción ante la traición de Wallāda ya que conocía sus frivolidades hacia los hombres. Ya que él también acepta la humillación y se hace amigo de mucha gente que no le corresponde solo con la intención de encontrarla, y dice así: "*hay amantes frívolos".*

Esta negligencia en la reacción de Ibn Zaydūn demuestra su debilidad personal ante ella, sin embargo, no podemos ser así críticos y lo confirmamos de esta manera. Quizá, tiene excusas en su comportamiento, y también quizás se le puede encontrar una explicación clara a su estado psicológico.

5.6.2 La satisfacción القُنُــوع

El término "satisfacción" en los diccionarios aparece bajo la voz con el significado de "satisfacer" significa: "Estar satisfecho con su destino*"*. Y algunos sabios dijeron según el Lisan al-ʻarab: la satisfacción significa "consentimiento" y el satisfecho es el saciado,

816 Ibn Qutaybah Cit este verso en la poesía del poema huevar, pero Al-āmdi dejo de él "la mejor poesía de los nueves poetos es lo que se asemejar en lo docilidad y en lo dulzura de la poesía de los poetas desarrollados". AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim., *op.cit.,* p. 210.

817 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p.73.

y se llamó relación con “consentimiento” porque sacia de todo las cosas con la satisfacción[818].

" القُنوع قد يكون بمعنى الرضا، والقانع بمعنى الراضي، وهو من الأضداد. وسمِّيت قناعةً؛ لأنه يقبل على الشيء الذي له راضيًا".

Ibn ḥazm dice en sus r*asa'il* que: "un tipo de la satisfacción consiste en perder la mente y falta de distinción, muerte de sentimientos y adquiere el ser humano la capacidad de participar en lo que quiere sin miedo… "[819].

"ومن القنوع فصل أورده وهو أن يضل العقل جملة، وتفسد القريحة، ويتلف التمييز ويهون الصعب، وتذهب الغيرة، وتعدم الأنفة، فيرضى الإنسان بالمشاركة فيمن يحبّ، وهذا لا يصح إلا مع كلبية في الطبع، وسقوط من العقل - الذي هو عيار على ما تحته - وضعف حس، ويؤيد هذا كله حبّ شديد معه."

Aquí señalamos: que Ibn Zaydūn, abuso mucho en su amor para Wallāda, amor que le hizo declinarse y arquear su virtual en un celo mortal. Aunque esto no significa que hacia aquello con pura voluntad, sino fue ciego ante el poder de la pasión[820]:

ألمْ ألزَمِ الصّبرَ كيْمَا أخفّ؟ ألمْ أكثرِ الهجرَ كي لا أملّ؟

ألمْ أرضَ منْكِ بغيرِ الرّضَى وأبدي السّرورَ بمَا لمْ أنـــلْ؟

ألَمْ أعْتفِرْ موبقَاتِ الذّنُوبِ عَـمْـداً أتـــَيْـتِ بِـــهَـا زَلَـــلْ؟

(Los versos tratan del amor intenso)

818 IBN MANẒŪR, Muḥammad Ibn Makram Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit.*, p. 298, y: AL-QAZWĪNĪ, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris., *Muʿ̂jam maqāyīs al-luġat., op.cit.*, j.5, p.32.

819 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm l-Andalusī Al-Qurṭubī (m 456 H.), *Rasā'il ibn Ḥazm al-Andalusī*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, al-Mu'assasa al-ʿarabīya li-d-dirāsa wa n-našar, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H., p. 239.

820 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, pp. 34-35.

5.6.3 El abandono الهَجْـر

Se define, entre otras acepciones como “El abandono de una relación”. Existen diversos tipos de rechazo en el amor hacia alguien o simplemente en dejarlo o abandonarlo y pueden verse distintos tipos de “abandono” en Ibn ḥazm en *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ʾulfah wa-al-ʾullāf*:

- Abandono: evitaba tener relaciones con nadie con el fin de evitar sospechas.
- Abandono: abandono infantil descubre la falta de la estabilidad de los sentimientos.
- Abandono: abandono por motivos de descuido del amante.
- Abandono a causa del aburrimiento del amante.
- El abandono del amante a su amado por sentir alineación o amar a otra persona.
- El abandono del corazón, o sea, el odio y no tiene cura.

Otro tipo de abandono es el que se llama "abandono por el rencor" que corresponde al del gazal de Ibn Zaydūn, y con este se establece la relación natural y lógica entre la parte de la tracción y de la conducta, Ibn ḥazm dice:

"el abandono del rencor, se define como el abandono que deja las mentes estupefactos, y quien afligió de estas astucias que afronten a su amante, y tiene que evitar a quien le odia, …”[821]

"ثم هجر القلى، وهنا ضلَّت الأساطير ونفدت الحيل وعظم البلاء؛ وهو الذي خلى العقول ذواهل، فمن دهى بهذه الداهية فليتصدَّ لمحبوب محبوبه، وليتعمد ما يعرف أنه يستحسنه، ويجب أن يجتنب ما يدري أنه يكرهه، فربما عطفه ذلك عليه إن كان المحبوب ممن يدري قدر الموافقة والرغبة فيه، وأما من لم يعلم قدر هذا فلا طمع في استصرافه، بل حسناتك عنده ذنوب؛ فإن لم يقدر المرء على استصرافه فليتعمد السلوان وليحاسب نفسه بما هو فيه من البلاء والحرمان، ويسعى في نيل رغبته على أي وجه أمكنه".

Ibn Zaydūn sabía esto. Se opuso a Ibn ʿAbdūs y selo afirmó basándose en Ibn ḥazm[822]:

821 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.*, P.112.

822 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.91.

أبَـــا عامرٍ أيْنَ ذاكَ الوفاءُ إذِ الدّهرُ وسنانُ والعيشُ غضّ؟[823]

(El verso trata de la fidelidad)

Todo esto no ha hecho que Ibn ʿAbdūs no dejara su relación con Wallāda pero la fortificó. Se puede decir que el encarcelamiento de Ibn Zaydūn fue la última gota que derramo el vaso, y que hizo que Wallāda renunciara a su amado[824]:

أَبدَيتَ لـــي مِن أَفانينِ القِلى عِبَراً أرسَلتَني في أحاديثِ الهَوى مَثَلا[825]

لَم تُبقِ جارِحَة بِالهَجرِ مِن جَسَدي إلّا خَلَعتَ عَـلَيها بِالضَنى حُـلَلا[826]

(Los versos tratan del rencor)

Volviendo a lo que dijo Ibn ḥazm:

"إن كان المحبوب ممن يدري قدر الموافقة والرغبة فيه، وأما من لم يعلم قدر هذا فلا طمع في استصرافه، بل حسناتك عنده ذنوب، فإن لم يقدر المرء على استصرافه فليتعمد السلوان وليحاسب نفسه بما هو فيه من البلاء والحرمان، ويسعى في نيل رغبته على أي وجه أمكنه".

Aunque Ibn Zaydūn veía venir el final de su historia de amor con Wallāda, pero no acepto la idea y lo demuestra su dicho[827]:

أأجفى بلا جُرْمٍ وَأقْصَى بـلا ذَنْـــبِ سوَى أنّني مَحْضُ الهَوى صَادقُ الحبَّ[828]

---

823 Ad-dahru úasnān: el periodo en su alto cerecino, y sus acontecimientos atascadas. Al-'aišu guddicho ġuḍ:la vida rico y tranquila.

824 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.*, p. 69.

825 Áfānin: es la rama o el fruto. Al-qilā: el rentar y el odio. Al-'ibar: exhortación.

826 Aḍ-ḍanā: El nfermedad. "Al-ḥilal: es lo tela.

827 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.*, p.112.

828 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.*, p. 58.

(El verso trata del amor intenso)[829]

أغاديكَ بالشكوى فأضْحي على القِلى وأرجوك للعُتبَى فأظفرُ بالعتْبِ[830]

(El verso trata de tristeza)

Y lo ves insistiendo en preguntar, y aumento de expresiones[831]:

لَم يَكُن هَجرُ حَبيبي عَن قِلى لا وَلا ذاكَ التَجَنّي مَلَلا

سَرَّهُ شُكرِيَ إذ عافى وَلَم يَدرِ ما غايَةُ صَبري فَابتَلى

أنا راضٍ بِالّذي يَرضى بِهِ لِيَ مَن لَو قالَ مُت ما قُلتُ لا

(Los versos tratan del abandono)

No fue un abandono por aburrimiento, sino que un abandono por rencor, y él ruega que su amante lo perdone excusas de su amante, convenciéndose para calmar su pasión.

5.6.4 La distracción السلو

La "distracción" de la raíz " distraer": lo distrajo, y se distrajo, divertidamente, y se divirtió, y le hizo divertir " de algo o por lo general, y la palabra está derivada de algunas palabras. "La distracción y el absurdo y el juego y el paseo y el turismo y la excursión. Y son: bromear-bromea-divertir-divierte-placer-place (tú), distraer-distrae, jugar-juega[832]. Ibn Zaydūn amó a Wallāda y le influyó a lo largo de su vida poética, a pesar de su traición.

829 Mahd Al- haúā: sincero del amor.

830 Á‘ādik bišakāa: te lo traigo de antes posibles. Al-‘utbā: la satisfacción.

831 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.421.

832 Ve la asignatura "Salā", IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *op.cit*., j.7., p. 231.

Ibn Zaydūn afirma que su deseo, la esperanza y toda su vida no tiene valor en el caso de no tener a su lado a Wallāda. Fue una distracción muy natural según el dicho de Ibn ḥazm, que tiene "la resistencia y que es la paciencia, y que ves que el hombre se aparece de la resistencia, y en su corazón una mordedura… ".[833]

"قهر النفس وهو المسمى بالتصبر، فترى المرء يظهر التجلد، وفي قلبه أشد لدغا من وخز الإشفى، ولكنه يرى بعض الشر أهون من بعض، أو يحاسب نفسه لأنه لا يحدث إلا عن عظيمة، ولا يقع إلا عن فادحة"

Ibn Zaydūn trata de explicar la causa de la tristeza, la añoranza, y su motivo de diversión, o mejor su pretensión de la distracción y la paciencia[834]:

لم أسلُ حتى كانَ عذرُكِ في الذي أبـــديْــتِهِ أخـــفَى وعذرِيَ أبيَنَا

(El verso trata de la distracción y la paciencia)

Esto es lo que subrayó Ibn ḥazm: Y la gran diferencia entre el paciente y el impaciente es que se ve al paciente en la cima de fustigar y pretender el insulto de su amante y para aguantarlo más que nadie".[835]

"الفرق العامي بين المتصبر والناسي أنك ترى المتصبر وإن أبدى غاية الجلد، وأظهر سب محبوبه والتحمل عليه يحتمل ذلك من غيره".

Y tenemos que encontrar, supuestamente, en la poesía de Ibn Zaydūn un verso que establezca la aproximación interactiva y no se atreve a oponer los pecados de la amenté:

ولقد شكوتُكِ بالضّميرِ إلى الهوَى وَدَعَوْتُ مِنْ حَنَقٍ عليكِ فأمّنا[836]

(El verso trata de la reprobación)

---

[833] AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.*, p.121.

834 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.61.

835 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf.*, *op. cit.*, p.148.

836 Al-ḥanaq: elodea.

Esta interacción se repite en varias ocasiones y se ve que Ibn Zaydūn intenta animar y exhortar a sí mismo para recuperar la dignidad perdida[837]:

وأنـذرْ خليلَـكَ مـنْ مـاهِـرٍ بطبّ الجنونِ إذا مـــا عـــرضْ[838]

يُـــبَادِرُ بـــالكَيّ قَبْـلَ الضّمادِ وَيُسْعِطَ بالسّمّ لا بِالحُـــضَضْ[839]

فلا مشــربي لـقـلاهُ أمـــرَّ وَلا مَــضْجَــعـي لِنَـــوَاهُ أقَـــضّ[840]

(Los versos tratan del amor intenso)

يـــا مُـستَخِـفّـــاً بِعـاشِقـيـهِ وَمُستَـغِـشّاً لِـناصِحيـهِ[841]

وَمَـــن أطاعَ الوُشـــاةَ فيـنـا حَتّى أطَعنا السُلُـوَّ فيـهِ

الحَــمـدُ لِـلّـــهِ إذ أرانـــي تَكذيبَ ما كُنتَ تَـدَّعيهِ[842]

(Los versos tratan de la reprobación)

Todo lo que hemos dicho anteriormente, debido al rencor a Wallāda y al deseo de cambiarla e incluso su descripción por decir mentiras, no le ha servido para nada a Ibn Zaydūn. Nosotros vemos que Ibn Hazm no tuvo razón en buscar salidas al traidor. De

837 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.93.

838 Ṭabb Al-junún : locura fuerte.

839 Ás‘aṭ Ad-daúā: lo tomo por nariz. Al-ḥaḍaḍ: medicamento, un jugo perecido del pimiento.

840 Áqḍā :áspero.

841 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.53.

842 Istaġšah: lo perteneció o lo falsedad.

ello, queda claro el motivo que le hizo a Ibn Zaydūn perderse, desmarcándose de generosidad. Y a pesar de todo sigue deseando la cercanía de Wallāda:

وَهَلْ قَلْبٌ كقلبِكِ في ضُلُوعي فأسلو عنكِ حينَ سَلَوْتِ عَنّي؟[843]

تمنّتْ أنْ تنالَ رضاكِ نـــفسِي فـكـانَ منـيّـــة ذاكَ الــتّمـنّـي

(Los versos tratan del amor intenso)

5.7 La mujer y la naturaleza en la poesía de Ibn Zaydūn

La naturaleza representa "la fuerza dominante para cada arte, incluso éste mismo está considerado, desde el punto de vista de algunos filósofos, como la imitación de la naturaleza, y la transferencia de sus imágenes y su imitación"[844]. Y la lectura de la poesía árabe nos revela que, entre la poesía y la naturaleza, "relación de compañía notable, ya que la poesía árabe tradicional, gira entorno a dos temas principales e inseparables que son, el ser humano y la naturaleza. Porque el poeta simula ambos y busca lo básico".[845] Los poetas y los filósofos siempre han percibido la relación del hombre y la naturaleza, el poeta quiere hacer de la naturaleza una esencia, y hace de ella una personalidad de la "naturaleza" y al revés."[846]

843 Al manih: lo muerte.

844 AL-AlWSĪ, Ḥikmat ʿAlī, *aL-'adab Al-'Andalusī fī ʿaṣr al-muwaḥidīn*, maktabat Al-jānŷī, El Cairo, Egipto, 1976 J.C./ 1396 H., p53.

845 AL-MATYŪTĪ, Maṯnā ʿAbd Allāh, *Ḥarakat al-faḍā' fī š-šiʿr al-andalusī: Nuṣus Ibn Zaydūn aš-šiʿrīya Anamūdaŷan*. Dār Maŷdalāwī li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, Jordania, (1ª ed.), 2013 J.C./ 1434 H., p. 143.

846 NĀṢIF, Muṣṭafā, *aṣ-Ṣura al-adabīya.* Manšurāt Dār al-Andalus, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H., p. 7.

No cabe duda de que la naturaleza andalusí ha tenido una presencia significativa en la literatura de al-Andalus, la poesía de la naturaleza andalusí está íntimamente ligada a la naturaleza en sus diferentes aspectos. Este tipo de poesía se ha convertido en una manifestación en la que se distinguieron los andalusíes.

Ya se ha dicho anteriormente que los poetas del al-Andalus solían comparar los encantos de las mujeres con la naturaleza. Sin embargo, estos poetas lo hacían en virtud de su entorno más sensibles que los poetas de Oriente en la representación de las escenas de la naturaleza. Ellos veían las mujeres como brillantes imágenes de la belleza de la naturaleza, y cada uno de ellos tenía una perspectiva de la mujer a la que amaba o por la que sentía pasión. Porque eran "soñadores, imaginativos, apasionados y buscaban un amor perfecto difícil de alcanzar".[847]

De las muchas obras que incluyen datos sobre la naturaleza de al-Andalus, hay dos interesantes obras como son *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb* de Al- Muqqarī., (1041 H), y *Ṣifāt Ŷazirāt al-Andalus* de al-Ḥimyarī. Son dos fuentes que ofrecen de manera muy clara lo que caracterizó esta naturaleza, que fue la primera fuente de inspiración para los poetas andalusíes. Algunos la asociaron a todos sus sentimientos y a sus sensaciones. Y otros que se integraron en ella totalmente, encontrando en ella un lugar de refugio donde configurar los detalles descriptivos de su poesía. Šawqi Ḍayf ha mencionado algunos de los poetas andalusíes que se ocuparon especialmente de la naturaleza de Al-andalus en su obra "Los poetas de la naturaleza y el vino", como por ejemplo, Ibn ʿAbd r-Rabaḥ, ar-Ramadī, ʿAbd el-Malik al-Ŷaziri, ar-Ruṣāfī, Moḥamed Ibn Idrīs, Abī al-Ḥaŷāŷ, Ibn Jatamah, ʿUbada Ibn Ma-l-ẚ s-Samẚ, ʿAbd r-Raḥman al-Aʾnṣarī, ʿAbd r-Raḥman Ibn Maqana, ʿAli Ibn Ḥusyn, Omaya Ibn Abī Aṣ-Ṣalt, y Moḥamed Ibn aṣ-Ṣafār. Dice Ibn Jafāŷa describiendo la naturaleza:[848]

يــا أهــل أنــدلُسٍ لــلــه درُكــم مــاءٌ وظــلٌ وأنــهــارٌ وأشــجــارُ

847 AS-SŪLĀMĪ, Ibrāhīm, *al-'Iġtirāb fī aš-šiʕr al-ʿarabi al-ḥadīṯ.* Manšūrāt zāwīya, Rabat, Marruecos, 2008 J.C./ 1429 H., p.122.

848 SANADAH, ʿAbd Allāh, *Taḥqīq*. *Diván ibn Jafāŷa*. Dār al-Maʿrifa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2006 J.C./ 1427 H., p. 133.

مـا جنـةُ الخلـدِ إلا فـي ديـارِكـم ولـو تَخَـيّرتُ هـذا كنت أختارُ

Y dice Ibn Jatima hablando de lo mismo: "al-Andalus tiene el mismo peso que al-Maġrīb, o compensado por la Meca o Yaṯrib"[849]

"ومتى تُوازَنُ الأندلُس بالمغرِب، أو يُعوّض عنها إلا مكَّةُ أو يَثرِب"

Y al-Muqqarī en la obra *Nafḥ aṭ-ṭīb*, dijo sobre la naturaleza de al-Andalus y su belleza: "su mérito no lo cumplen las palabras, y los cauces de su virtud son insuperables"[850].

"محاسِنُها لا تُستوفى بعبارة، ومجاري فضلِها لا يُشقُ غبُاره"

Y sobre al-Andalus dijo Ibn al-Jaṭīb: "Allāh (Dios) atribuyó a al-Andalus una vida desahogada, deliciosos alimentos, animales de buena raza, y frutas abundantes"[851].

"خصَّ الله بلاد الأندلس بغدق العيش، ولذاذة الأقوات، وفراهة الحيوان، ودرور الفواكه"

Un cronista nos hace una descripción geográfica de al-Andalus, "La longitud de al-Andalus es treinta días, y está atravesado por cuarenta ríos grandes, en al-Andalus hay innumerables fuentes, baños y minerales".[852]

"طولُ الأندلُس ثلاثون يوما، ويشِقُها أربعون نهراً كِباراً، وبها من العيونِ والحماماتِ والمعادنِ ما لا يحصى"

"Es una isla rodeada por las mares, y por este motivo se incrementa su fertilidad y su arquitectura por todas las partes, cuando viajas de ciudad en ciudad, entre los pueblos se extiende el paisaje de forma continua, una construcción de ríos y de campos".[853]

---

849 IBN AL-JAṬĪB, Lisān ad-Dīn, *al-Iḥaṭa fī ajbār ġarnāṭa*. Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd Allāh ʿAn-nān, Maktabat al-jāniŷī, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C/ 1392 H., p. 255.

850 AL-MUQQARĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad., *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb., op. Cit.*, p. 127.

851 ŠALABĪ, Saʿd Ismāʿīl, *al-Usūl al-Fannīya liš-šiʕr al-andalusī (ʿaṣr al-Imāra)*. Dār n-nahḍat Miṣr li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1984 J.C. / 1404 H., p. 60.

852 ʿATĪQ, ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Adab al-ʿarabī fī l-Andalus*. Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1975 J.C./ 1395 H., p. 15.

"جزيرةٌ أحدقت بها البِحـارُ، فأكثرتْ فيها الخصبَ والعِمـارةَ من كُلِ جهة، فمتى سـافرتَ من مدينةِ إلى مدينة، لا تكادُ تنقطِع من العِمارةِ ما بين قُرى ومياهٍ ومزارِع".

Tras estas descripciones de un entorno que "se impone sobre las personas, presumiblemente, por sus brillantes colinas, sus extensos valles, sus pintorescas casas y sus fluidas cascadas". No había ninguna otra opción para los corazones de los poetas que complacer a sus emociones, y Nafa Salid, se refiere a esto diciendo en su obra titulada Š-*ši ʕr aṭ-ṭabīʕa fī l-adab al-ʕarabī* al respecto: "La verdad es que los poetas de al-Andalus, se encontraban en la naturaleza, y su poesía, la perciben, la sienten y luego expresan sus sentidos y sus amores apasionados. Los poetas salían a menudo de forma individual, o en grupos para que el alma gozara de la belleza de la naturaleza, y luego expresaban de lo que se sentían". [854]

La naturaleza de al-Andalus era "la mejor con la que se podía forjar la posición del poeta y la percepción de su sensación cuando encarnaba sus significados y definía sus ideas. Y arrojaba sobre ella sombras y colores para revivir en ella la vitalidad y la emoción, a través de las fantasías y sugestiones guiando la emoción para penetrar su influencia en los sentimientos de los oyentes."[855]

Tenemos un buen ejemplo en Ibn Jafaŷah, que era conocido por la gran cantidad de monólogos con la naturaleza y su descripción, intercambiando con ella las sensaciones y los sentimientos. Se dirigía a ella como si estuviera hablando con una persona. Su trato con la naturaleza era diferente "Por la singularidad que le distinguía no solo entre los poetas de al-Ándalus, sino también entre todos los poetas árabes, de modo que este poeta se considera el más grande de los poetas de la naturaleza para los árabes en sus

853 AD-DAQQĀQ, ʿUmar, *Malāmiḥ aš-ši ʕr al-andalusī*. Dār aš-Šarq al-ʿarabī, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H., p. 8.

854 NAWFAL, Sayid, *Š-ši ʕr aṭ-ṭabīʕa fī l-adab al-ʕarabī*. Maṭbaʿat Egipto, Egipto, 1945 J.C./ 1364 H., p. 261.

855 'Īsā, D. 'Abd al-Laṭīf Yūsuf, *al-Ṣūra al-Faniyya fī ša'r Ibn Zaydūn: darrāsa faniyya*, Dār Gīdā' li-lnušari wa al-Taūzī', 'Amān, 1º Ed. 2011 J.C./ 1432 H., p.162.

distintas épocas". [856]La naturaleza de al-Ándalus dominaba su la mentalidad, la amaba como amaba a sí mismo, dice:[857]

فـتَـقَ الشـبابُ بـوجنـتيها وردةً في فـرعِ إسْحِلَةٍ تَـميـدُ شبابا

وضحتْ سوالِفُ جِيدِها سُوسانةً وتَــوَرّدتْ أطــرافُهـا عُنّـابا

بيضاءُ فـاضَ الحُسنُ مـاءً فوقَها وطفا بها الدُّرُّ النفيسُ حَبَابَا

La influencia de la naturaleza de al-Ándalus y su magia han hecho que los poetas andalusíes "compusieran una poesía que competía con la de los poetas de Oriente. Ellos describían la naturaleza con descripciones en las que destacaban sus cualidades materiales y morales. Leer al poemario de Ibn Zaydūn nos proporciona una imagen clara, ya que la naturaleza formó una escena de amor en su vida y una vía de escape psicológica para él, "Y cuando se reúne con ella, ésta le hace evocar sus paraísos, el bienestar del amor bajo sus sombras. Amenudeo, el poeta acude a la naturaleza para dar los significados de sus palabras, asimismo, para sus imaginaciones amorosas. La naturaleza provocaba en el poeta todos aquellos significados del amor, agitando en él los sufrimientos del amor abrasador y penoso, y también consolida el contacto entre él y su amada incluso se dice que, “siempre que se mencionaba a la mujer y su gran admiración y atracción hacia ésta, la naturaleza con su esplendor y el placer sensorial en todos sus matices, se mencionó a Ibn Zaydūn también”. [858]

La mujer amada no estaba en la poesía de Ibn Zaydūn sino la naturaleza de al-Andalus, ...se ocupa de las manifestaciones de la naturaleza y extrae de ella los elementos de

856 ḌAYF, Šawqī, *Tārīj al-’adab al-ʿarabī: ʿaṣr al-Andalus*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1989 J.C. / 1409 H., p. 320.

857 SANADAH, ʿAbd Allāh, *Taḥqīq*. *Diván ibn Jafāŷa*. Dār al-Maʿrifa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2006 J.C. / 1427 H., p. 37.

858 AL-ʿĀMIRĪ, Sāhira ʿAlīwī, *al-Makān fī* š-ši*ʿr Ibn Zaydūn*. Baḥṯ muqaddam li-nayl daraŷat al-maŷistīr fī ādāb al-luġa al-ʿarabīya Ŷāmiʿat Bābil, Irak, 2008 J.C./ 1429 H., pp. 18, 62

imágenes fijas y móviles, especialmente las que tienen relación con la mujer y las descripciones de la poesía amorosa"[859].

Ibn Zaydūn se lanzó con la naturaleza andalusí a un mundo que le alejara del sufrimiento interno que le ha sido perseguido durante la relación con su amor Wallāda. Se intensificó la confidencia íntima entre él y el mundo exterior, incluso deseaba el poeta ser parte de esta naturaleza. Así fue la experiencia poética y el sincero sufrimiento presentes con intensidad en su poesía. De este modo, la naturaleza es "una completa imagen psicológica o cósmica, retratada por el poeta, cuando piensa de manera profunda".[860]

Al-Mutanabbī al tratar la naturaleza recurrió a la técnica poética llamada *falacia patética*, como lo hemos explicado antes, pero Ibn Zaydūn fue más allá de todo eso cuando optó por la personificación de la imagen poética y por humanizar la naturaleza, como vemos en el ejemplo en los siguientes versos:[861]

يا سارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ به مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

وَيَــا نــسيمَ الــصَّـبَـا بلّـغْ تـحيّــتَـنَا مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كــان يحيِينا

Ibn Zaydūn se dirige a la naturaleza personificándola y compartiendo con ella para aliviar sus sufrimientos y la agudeza de sus dolores, invoca a la lluvia para que sea benévola con el palacio de su amada saciándolo con su pura agua; porque ella, es decir la amada, le sació un día de la pasión del amor. A continuación, en el segundo verso el poeta asocia su vida con la respuesta al saludo por parte de su amante, pues el poeta se

859 RAHĪM, Miqdād, a*ṣ-Ṣūra al-balāġīya fī šiʿr Ibn Zaydūn*: ahlalhdeeth.com, *Fecha de consulta*: 19/10/2015 J.C./ 05/01/1437 H.

860 HILĀL, Muḥammad Ġanīmī, *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṯ.* Dār aṯ-Ṯaqāfa, wa Dār al-ʿAwda, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H., p. 383.

861 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* pp.10-11.

dirige a la brisa de la pasión, para que ésta le transmita sus saludos a su amante, ya que, al responder a su saludo, le dará nueva vida.

El lector del poemario de Ibn Zaydūn ve reflejado el espíritu sentimental el cual aparece destacado en sus poemas, interpretando sus deseos, su amor, y la belleza de la naturaleza. Se aproxima a la naturaleza con un adorno retórico respaldado por la "naturaleza con todo lo que implica de los objetos, las partículas, y los fenómenos; para abastecerlo (al poeta) de los componentes de la imagen. En cualquier imagen poética de calidad encontraremos, sin duda, un pedazo de naturaleza retratada ante nuestros ojos. Se trata de un sustituto de una realidad objetivada de un aspecto sensual vivido, y como alternativa de la abstracción intelectual para el poeta.[862]

De la lectura del poemario de Ibn Zaydūn, se desprende que "no sería lo más acertado buscar su genialidad sólo en sí mismo, sino en su propia poesía, en la cual se expresó sobre el sufrimiento interior de su corazón, y las inquietudes del amor y del dolor. En la poesía se sometió a una condición única la cual fue escuchar al monólogo del alma y los susurros del corazón, y así después se le ocurrieron las palabras sin dificultad"[863].

Se puede observar la multiplicidad de situaciones poéticas en las que Ibn Zaydūn lidiaba con la naturaleza, incluso llegó a vincular el nombre de su amada con la naturaleza. Atribuyendo las letras de su nombre al cielo, a la tierra y al agua, como vemos en los siguientes versos:[864]

إن لـلأرضِ والسماء ولـلمـا ء عـلينا أذمَّة لا تـــذمُّ
هي بعضُ اسمِ من أحبُّ ولاءً وبتكرير بعضها يستِتمُّ

862 ᶜABD ALLĀH, Muḥammad Ḥasan, a*ṣ-Ṣūra wa al-binā' aš-šiʕrī.* Dār al-maᶜārif, Egipto, (1ª ed.), 1982 J.C. / 1402 H., p. 33.

863 RŪMIYYA, Wahab, *Šiʕr Ibn Zaydūn: Qirā'a ŷadīda*. Manšurāt al-hay'a al-ᶜāmma as-sūrīya, li-l-kuttāb, Wizārat aṯ-ṯaqāfa, Siria, 2014 J.C./ 1435 H., p. 103.

864 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p.277.

La poesía de Ibn Zaydūn, representa la manifestación más clara de la simbiosis entre la naturaleza y el amor, “Esta vinculación de la naturaleza en el poema emana vitalidad y calidez incluso, y gracias a esto, obtuvo el poeta el título de “el poeta del amor y la naturaleza”[865], por parte de algunos estudiosos. Veamos su queja en estos versos en los que personifica y le pregunta a la naturaleza:[866]

ألم يأنِ أنْ يبكي الغمامُ على مثلي ويطلبَ ثأرِي البرقُ منصلتَ النصلِ
وَهَـلاّ أقَـامَتْ أنْجُمُ اللّيلِ مَأتماً لتندبَ في الآفاقِ ما ضاعَ من نثلي

En estos versos, Ibn Zaydūn “quería que las nubes llorasen, y los relámpagos desenvainaran su espada, exigiendo venganza, y que las estrellas celebrasen un funeral por sus buenas obras”.

La poesía amorosa de Ibn Zaydūn toma su valor de la vida del poeta, tal y como él lo vivió entre dos mundos contradictorios: un mundo en el cual el poeta soñaba con momentos de amor y armonía con su amada, y otro mundo en el cual sufría en los estragos del rechazo y la privación. Se trata de una característica destacada en la poesía de los poetas andalusíes de la época, los cuales nunca dejaban nada que sus ojos no observaran sin inspirarse en ello. Por esa razón vemos que Ibn Zaydūn "no le bastaba con una descripción del paisaje que veía, sino que también lo trataba con su imaginación, cubriéndolo con su precisión y atención, aspirando a una imagen la más agradable y sensible posibles"[867]. Podríamos considerar que Ibn Zaydūn es leal al romanticismo (sentimentalismo) a través de sus experiencias y sus sentimientos. Así lo encontramos llamando a su amada con cariño cuando la compara con los paraísos llenos

865 RABĪ, Muḥammad Aḥmad, *aṭ-Ṭabīʿa fī ši’r Ibn Zaydūn: Dirāsa taḥlīliya*. Uṭrūḥa muqaddama li-n-nayl daraŷat ad-duktūrāh fī l-adab, Qism al-luġat al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat Yarmuk, Jordania, 2013 J.C./ 1434 H., p. 27.

866 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 159.

867 MUṢṬAFĀ, ʿAdnān Ṣālaḥ, *Fī š-ši ʕ al-Andalusī*. Dār aṯ-ṯaqāfa, Qatar, (1ª ed.), 1987 J.C. / 1407 H., p. 220.

de frondosos árboles y de los cuales cortan en los ojos del poeta los más bellos capullos y flores, como dice en este verso suyo[868]:

يا روضةً طالما أَجنتْ لواحظَنا ورداً جلاه الصَّبا غضّاً ونسرينا

Lo que siente Ibn Zaydūn por naturaleza "generalmente forma parte de su sensación por la belleza mezclada con lo que el poeta siente y piensa de la mujer. De la disolución de estas sensaciones el poeta acuña su poema en forma de poesía amorosa, el anhelo, y recuerda. Ibn Zaydūn no observa la naturaleza a través de su mente ni de su imaginación con el fin de captar las descripciones y los símiles, sino que responde a las razones de sí mismo, sus sensaciones internas y sus propios sentimientos. De ello, vemos que la naturaleza acompaña los sentimientos del poeta"[869].

El lenguaje poético de la poesía amorosa árabe, "nos lleva con cada idea a una palpitación y un latido que teje los sufrimientos. Después de que la persona adquirió alegría y felicidad. Se trata de un lenguaje mediante el cual el poeta recupera sus días y sus recuerdos. Y así se mueven los sentimientos. Un lenguaje que tiene su propia característica, su naturaleza e inspiración"[870]. Y esto lo encontramos en los siguientes versos del poeta cuando une la nostalgia a su ciudad, Córdoba, con la suya propia[871]:

أَقُـرْطبَةُ الغرَّاءُ هل فيكِ مَطمـعُ ؟ وهل كـبِدٌ حَـرّى لبينـكِ تـنْـقَـعُ؟

وَهَل لليالـيكِ الحَميدةِ مـَرجِـعُ؟ إذا الحُسنُ مَرأى فيكِ واللهوُ مسْمعُ

868 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.11

869 AL-ASAD, *Nāsir ad-Dīn, laysa fī šiʕr Ibn Zaydūn, mayˆallat "al-kitāb", ʕadad jās bi aḏ-ḏikrā al-alfīya li-mīlādi Ibn Zaydūn*, Rabat 1975 J.C./ 1395 H., p. 60.

870 Al-ŶAMAL, Imān, *Qaṣīdat al-ġazal fī ʕaṣr al-muwaḥḥidīn: Dirāsa fanīya*., *op.cit.*, p.159.

871 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p.38.

وإذا كنفُ الدُنيا لديكِ موطأُ

Ibn Zaydūn ha incluido la naturaleza de al-Andalus en la mayor parte de sus poemas amorosos árabes, sobre todo cuando estaba encarcelado en la prisión de Córdoba y enviaba a su princesa amada y a Córdoba sus confidencias favoritas, en las cuales aparecía el poeta unido a la naturaleza con toda su belleza. Todas las descripciones de Medina al-Zaḥara agitan el corazón del poeta para recordarle de sus seres queridos encendiendo su anhelo. Así se convierte Madinat al-Zaḥra en Wallāda, y viceversa dice el poeta al respecto[872]:

إني ذكرْتُكِ بالزّهراء مشتاقا والأفقُ طلقٌ ومرْأى الأرض قد راقَا

وَلِلنّسيمِ اعْتِلالٌ في أصائِلِهِ كأنّهُ رَقّ لي فاعْتَلّ إشْفاقَا

والرّوضُ عن مائِه الفضّيّ مبتسمٌ كما شقَقتَ عنِ الّلَبّاتِ أطواقَا

يَوْمٌ كأيّامِ لَذّاتٍ لَنَا انصرَمتْ بتْنَا لها حينَ نامَ الدّهرُ سرّاقَا

Algunos críticos consideran que este poema ha tenido una fuerte influencia en la poesía europea relacionada con la naturaleza. Asimismo, en los poetas románticos del siglo XIX en Europa[873]. Ibraḥim Salama ve que el poema tiene algo del simbolismo romántico y este simbolismo o la asimilación de la naturaleza es lo que pretende la crítica europea que hay en estos versos.

Si la visión de al-Mutanabbī tiene un aspecto espiritual de la mujer exenta de perspectivas sensuales o sexuales físicas; pues la característica destacada que hemos encontrado en la poesía de Ibn Zaydūn desde su punto de vista sobre la mujer, es el deseo sensual, en el cual no hay diversión mental emocional, y esto lo confirman las propias palabras del poeta en estos versos[874]:

زارني بعدَ هجعةٍ والثُّرَيّا راحةٌ تقدرُ الظّلامَ بشبرِ

872 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* pp. 46-47.

873 AD-DAQQĀQ, ʿUmar, *Malāmiḥ aš-šiʿr al-andalusī. op.*cit., p. 157

874 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 200.

والدّجى منْ نجومِهِ، فـــي عقودٍ يَتلألأن مِـــنْ سِمَـــــاكٍ وَنَـــسْـــرِ

تحـسبُ الأفــقَ بــينَها لا زورْداً نــثرَتْ فـوقَـهُ دنـانـيرُ تـبـــرِ

فَرَشَفْتُ الرُّضَابَ أعذَبَ رَشْفٍ وَهَصَرْتُ القَضِيبَ أَلْطَفَ هَصْرِ

Los versos que acabamos de leer revelan la impulsividad de un poeta por la naturaleza para disfrutar de la vida y sus placeres.

La poesía acaso podría definirse como un intento psicológico para darle vida a un mundo que está exento de ella, y cambiar sus formas fijas y oscilantes por aquellas que siempre serán renovadas por la renovación de las sensaciones psicológicas. Por lo tanto, nos encontramos como venimos viendo, con el poeta Ibn Zaydūn sigue contando con la naturaleza volcando en ella sus sufrimientos psicológicos. Le otorga connotaciones particulares asociadas a la experiencia emocional inminente del poeta, trazando los surcos del alma dentro del círculo del equilibrio psicológico entre él y el entorno de los objetos perceptibles que lo rodean. Esto genera la proyección del alma sobre las cosas, Por eso vemos que el poeta pide a la lluvia un trato benevolente y suplica que porte su saludo a su amada, que se apresure en saciar el palacio de su amante con agua dulce para que salde la deuda después de que ella ya saciara con un amor puro y apasionado[875]:

يا سارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ بـه مَن كـانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

وَاســـألْ هُنـالِكَ هَـــلْ عَنّـى تَذكُّـرُنا إلـــفـاً تـــذكُّـرُهُ أمـــــسَى يـعنينَا

وَيَـــا نـســـيـمَ الـصـبَا بلّـــغْ تـحيّـتَـنَا مَـنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كـــان يـحيِينا

La mujer y la naturaleza siempre han sido en al-Ándalus las dos caras de la misma moneda, “Porque la mujer no es nada más que una pieza específica de la naturaleza, y ésta es el único apoyo para la mujer. Ambas forman un paisaje inscrito en un cuadro en el que la humanidad celebra fiestas del deleite en las mansiones espaciosas, rodeadas de arriates de flores aromáticas"[876],

875 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, pp. 10-11.

876 ŠALABĪ, Saʿd, *al-Bay'a al-Andalusīya wa ţaruhā fī š-šiʿr: Asr Mulūk aṭ-Ṭawā'if.* Dār n-nahḍat, El Cairo, Egipto, 1978 J.C. / 1398 H., p. 83.

A partir de la lectura y el estudio de la imagen de la mujer y de la naturaleza en el poemario de Ibn Zaydūn se puede afirmar que este poeta es el más hábil en emplear la naturaleza cuando desea transmitir sus deseos emocionales y sus penas de amor. Por lo tanto, podemos decir que el romanticismo (sentimentalismo) encuentra lo que busca en el poemario de este poeta. El movimiento romántico de finales del siglo XVIII dentro de la literatura europea y sus principios están en la literatura árabe en general, y en la literatura andalusí, en particular. Esto que planteamos puede que abra el camino para futuras investigaciones y otros estudios para intentar ahondar más en esta hipótesis y llegar a conclusiones más certeras.

5.8 El masoquismo en la poesía de Ibn Zaydūn

Las teorías psicológicas modernas han adoptada un concepto especial acerca de la identidad humana, mientras que el aspecto de (*ello*) de acuerdo con la comprensión psicológica es "un grupo de diferentes tendencias con conflictos perturbados y fuertes. Empujadas hacia el placer a las causas innatas justificadas en el logro del placer y alejarse del dolor. Lejos de la lógica no entra en su cuenta el bien o el mal. Según esto el "*yo*" es aquella personalidad que conocemos en nuestros mismos.[877]

Existe una estrecha relación entre la literatura y el alma humana; La vida del ser humano está compuesta por el sentimiento y el subconsciente, separados por la represión o la zona de (*ello/ الهو*). Las palabras emitidas por (*ello/ الهو*) son claves esenciales para determinar la personalidad. También se consideran ventanas a través de las cuales el psicoanalista o los críticos, analizan la psique para conocer sus secretos y zonas ocultas. El poeta como ser humano, ante todo, siente, percibe y le afecta todo lo que está a su alrededor. Hay que añadir también a esto -por el hecho de ser-, la agilidad y sutilidad en la percepción, la capacidad de expresarse y de imaginar. Él es un artista y no es una persona cualquiera. Si las condiciones de su vida sufren algún cambio, si pasa por momentos difíciles y crisis, o por el contrario, llega a lograr algunas metas, o cuando vislumbra de lejos las intenciones, las esperanzas y los deseos en su vida, Todo

877 AL-QŪṢĪ, ʿAbd al-ʿAzīz, *Usus aṣ-ṣiḥḥa an-nafsīya*. Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (7ª ed.), 1982 J.C. / 1402 H., pp. 13, 110.

esto le afecta a él y a su vida[878]". Por eso a veces el poeta aparece preocupado, impaciente, hastiado o se deja llevar por la ira fácilmente. En otras ocasiones él mismo aparece sereno, alegre, y optimista. Y cuando mira a su alrededor lo ve todo con alegría, esperanza, y buen augurio. Entonces se tranquiliza su alma y su mente se relaja. En ocasiones, puede estar lejos de la familia, sufriendo la soledad, o estar en la prisión y todo esto también le afecta.

El poeta en todos estos casos intenta retratar lo que se siente y su efecto sobre el mismo expresándose con hermosas composiciones en las que influyen las ideas y los significados, las cuales no dejan de tener un gran componente de circunspección, de seriedad, deleite, buen gusto, un alto talento artístico y literario.

Estos sentimientos y percepciones reflejados en la poesía han dado un impulso a muchos de los que se interesan por la literatura y su historia, al considerarlas un documento y un registro fiables a la hora de aplicar alguna valoración crítica relacionada con el poeta. Ráfagas de cargas que se encargan de registrar todo lo que está pasando en la realidad, o pasando a través de los acontecimientos, y se le ha concedido esta capacidad de registrar, y la posibilidad de la expresión exacta. No sería de extrañar que el conflicto entre las personas en general y los poetas en particular, viven entre el optimismo y pesimismo depende de sus motivaciones en la vida. Algunos la reciben apenados y entristecidos y que no ven en ella nada más que, siniestro, vileza, ingratitud, oscuridad, y lo que está detrás de la oscuridad, y otros la reciben con alegría radiante viéndola augurio de buena suerte, algo bueno y muy iluminosa. Los primeros son los pesimistas que no ven en la vida, nada más que la miseria y el dolor, si la describen y la retratan pues la transmiten en sus peores imágenes, mostrando sus maldades y lo que hay en ella de amargura, no obstante, los otros son más optimistas y ven en la vida la felicidad y el placer, la describen y la retratan transmitiendo las formas más bellas, nos ofrecen lo mejor de ella y lo que contiene de gozo y alegría.

878 JIḌAR, Ḥāzim ʿAbd Allāh, *Waṣf al-ḥayawān fī š-šiʿr al-andalusī ʿaṣr aṭ-ṭawā'if wa al-Murābiṭīn*. Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, 1987 J.C/ 1407 H., p. 221.

La biografía de Ibn Zaydūn no ha podido obviar la relación con su amante Wallāda, pues se trata de una experiencia emocional reflejada en su poesía le hizo saborear todos los matices del amor, y también las dosis y las variedades del suplicio, desde el goce amoroso, el abandono, la coquetería, el rechazo, la aceptación, la astucia, la proximidad y el alejamiento. Estos conflictos emocionales formaron parte de toda su vida, desde el esplendor de su juventud hasta la fuerza viril y (o melancolía) la nostalgia su edad adulta.

La relación literaria de Ibn Zaydūn con Wallāda, ha forjado un rico material para los estudiosos e investigadores. Y rara vez encontramos a un autor que haya pasado por alto esta relación en su estudio sobre el poeta Ibn Zaydūn. Hay quienes consideran que la literatura árabe en gran medida se benefició de Wallāda e Ibn Zaydūn, porque ambos han representado un modelo de expresión del amor, tal vez el pionero en este tipo de relaciones amorosas. Puesto que era el aspecto tanto intelectual como social lo que atrajo al poeta Ibn Zaydūn hacia ella. Porque Ibn Zadyūn no buscaba el amor carnal por sí mismo, como lo hiciera el poeta preislámico Imrʾu Alqais, ni el amor al exclusivamente espiritual como lo solían hacer los que hacían referencia al amor platónico, por imposibilidad del encuentro de los cuerpos. Tampoco el *amor lujoso/* حبّ *الترف* como el de ʿOmar bin Abī Rabiʿah, que resulta ser una diversión o algo lúdico más que cualquier otra cosa. Sin embargo, los investigadores divergen sobre la causa de la separación entre los dos amantes, de aquellos que vivían una historia de amor platónico interminable. Una de las razones podría ser a causa de una trampa política tramada por Ibn ʿAbdus que terminó llevando a Ibn Zaydūn a prisión, para aprovecharse de la situación y luego comenzar a dar pruebas de afecto buscando la amistad de Wallāda. Hay quienes que creen que Ibn Zaydūn le gustó una de las criadas de Wallāda y le lanzó indirectas en la presencia de esta lo que le hizo decir estos veros satíricos:

لو كنت تُنصف في الهوى ما بيننا لم تهوَ جاريتي ولم تتخيَّرِ

وتركتَ غُصناً مثمراً بجمالهِ وجَنَحتَ للغُصن الذي لم يُثمرِ

ولقد علِمتَ بأنني بدرُ السما لكن ولعتَ لشِقوتي بالمُشتري

La otra razón se debe a que Wallāda probablemente quería alejarse de Ibn Zaydūn para hacerle sufrir y que este le eche de menos, porque quería que de los labios y pluma del

poeta salieran los más bellos de los poemas. Según la tradición esto es lo que normalmente solían hacer las mujeres astutas o sibilinas a las que encanta torturar sentimentalmente a los hombres.

Entre el amor y la adoración y un tipo que es "loable que a veces se separa de la persona adorada, cómo, por ejemplo, el que adora a su esposa o su nación y se separa de ellas por causa de la muerte o de otra. En este caso desaparece este ser adorado pero la adoración permanece igualmente. Este tipo de aflicción que, si la persona que lo padece se arma con la paciencia del y se ofrece con resignación a Allāh por la eterna recompensa, se le concedió el premio de los pacientes, (según la doctrina islámica). Pero si se deja llevar por la ira y la impaciencia, pues perdería a su adorada mujer y la recompensa. … etc."[879].

"عشقٌ محمود يترتب عليه مفارقة المعشوق، كم يعشق امرأته أو أمَتَه فيفارقها بموتٍ أو غيره، فيذهب المعشوق ويبقى العشق كما هو، فهذا نوع من الابتلاء إن صبر صاحبه واحتسب نال ثواب الصابرين، وإن سخط وجزع فاته معشوقه وثوابه… I"

Al leer minuciosamente el poemario de Ibn Zaydūn, especialmente aquellos versos que compuso cuando estaba lejos de Córdoba, encontramos en ellos palabras premonitorias de la alta calidad humana que hizo destacar su poesía, entre las cuales las más importantes son las que resaltan los valores de la lealtad y la devoción, dice:[880]

أيُـوحِـشُـني الزّمانُ وَأنْتَ أُنْسِي وَيُـظْـلِمُ لـي النّهارُ وَأنتَ شَمْسي؟

وَأغـرِسُ فـي مَحـَبّتِكَ الأمـاني فـأجْـنـي الموتَ منْ ثمرَاتِ غرسِي

لَـقَـدْ جَـازَيْـتَ غَـدْراً عن وَفَـائي وَبِـعْـتَ مَـوَدّتـي ظُـلْـمـاً بـبَـخْـسِ

ولـو أنّ الـزّمانَ أطـاعَ حـكْـمِـي فـديْـتُكَ مِـنْ مـكـارِهِـهِ بـنَـفسي

879 AL-ŶAWZĪYYA, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. *op.cit.*, p.145 .

880 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 25.

Los poemas de Ibn Zaydūn nos han revelado que en su relación con Wallāda el ego es el que guiaba al poeta en los aspectos de la política y del amor, pensando que los miembros de su comunidad, incluyendo su amante Wallāda cederían a sus caprichos y sus antojos como solía hacer su madre. Esta visión tan altanera era más que suficiente para que el poeta no lograse alcanzar sus ambiciones. Una lectura minuciosa del poemario de Ibn Zaydūn "muestra su sufrimiento y pone de manifiesto una oscilación entre su fracaso en el amor y su fracaso en la política"[881]. Su alma estaba "perturbada entre sus ardientes e inflamadas emociones: una emoción liviana de la belleza del ayer con todos los días alegres de unión amorosa que llegaron a ser cubiertas por una pintoresca y seductora naturaleza llena de esplendor y belleza, y otra emoción afectiva en este triste día poniendo mala cara y con triste presente que a su vez cubre la naturaleza de la capa del vestido, como una guapa señorita de luto.

El poeta fracasó en llevar acabo sus ambiciones políticas y sentimentales, porque "no fue capaz de conservar el cargo de ministro de la corte de Abu al-Ḥazm Ibn Ŷaḥur y tampoco pudo ganar el corazón de Wallāda y conservar su amor. Este fracaso en el ambiente -político y emocional-, hizo explosionar su genio y su talento poéticos, después de haber probado la amargura del dolor y la reflexión frente a sus adversarios y sus enemigos. Era como si su talento poético no aflorara si antes no había sufrido"[882].

Si nos fijamos con detenimiento en la trayectoria de Ibn Zaydūn y su relación con Wallāda descubrimos que la realidad de esta relación entre las dos partes implicadas concuerda con el tipo de "amor no correspondido". Un amor que consiste en torturar al "alma", lo que la psicología llama "masoquismo", un término que indica el placer que siente una persona que sufre padeciendo un dolor físico y psicológico. En este caso concreto se trata de situaciones en las que se refleja la influencia de las mujeres y su concepto sobre el amor, que usan el látigo en la tortura de aquel que ama, llamado en árabe *Almazojiah* "sometimiento", que se diferencia del sadismo, que cuando una

881 AL-MATYŪTĪ, Maṯnā ʿAbd Allāh, *Ḥarakat al-faḍā' fī š-šiʕr al-andalusī: Nuṣus Ibn Zaydūn aš-šiʕrīya Anamūdaŷan*., *op.cit.,* p. 122.

882 AQDAḤ, Ḥasnā', an-Narŷisīya wa taŷallīyātuhā fī ġazal Ibn Zaydūn., *op.cit.,* p. 222.

persona se complace en torturar a otras. A saber, que el masoquismo está vinculado con las mujeres mientras las cualidades sádicas con los hombres. Cualquiera que sea la razón, las experiencias Ibn Zaydūn con las mujeres fue triste, y los espacios están cubiertos de tristeza y dolor, hasta que sufrió lo que podría llamarse masoquismo[883]. Así que el poeta continúa cantando y durante mucho tiempo, un amor falso, que no le aportaba nada más que sufrimiento y humillación. En cuanto a su adorada Wallāda esta padecía el sadismo, una enfermedad psiquiátrica que hace que sus afectados sólo obtengan placer sexual cuando se les infringe daño, sufrimiento o humillación a los demás.

El sadismo se manifiesta claramente en esta mujer cuando prepara una trampa al hombre. Y cuando éste cae en su red y ya es una presa suya, y se siente locamente enamorado de ella, entonces para ella es el momento adecuado para atormentarle con sus rechazos haciéndole sufrir toda clase de penas y carencias.

El masoquismo tiene múltiples grados y diversidades, esto depende del patrón de sufrimiento físico y moral y de medios utilizados. El masoquista obliga a los demás a reprocharle buscando toda clase de la tortura y vive todo esto con gran éxtasis. Al mismo tiempo busca la humillación y el ostracismo y esto se nos revela los siguientes versos de Ibn Zaydūn[884]:

أغـائـبـةً عـنّي وحـاضرةً مـــعي!　　أناديكِ لمّا عيلَ صبريَ، فاسمعي
أفي الحقّ أن أشقى بحبّكِ، أوْ أرَى　　حَرِيقاً بأنفاسي غَــرِيقـا بـأدمُعي؟
ألا عَطْفَةً تَـحْيَا بِــهَا نَـفْسُ عَاشِقٍ　　جَعلتِ الرّدى منه بمرْأًى وَمَسمَعِ؟

El auténtico amor como percibe Ibn Ḥazm sólo lo siente aquel que lo padece, es como si este escritor nos quisiera aclarar que el amor sin sufrimiento, no tiene sabor. Y así dijo al respecto: "El amor-que Allāh te tenga en su estima-comienza con una broma y

883الماسوشي هو شخص يعشق تعذيب نفسه ، خلاف (السادي) الذي يعشق تعذيب الآخرين ويستمتع بذلك. مقال: الشخصية المازوخية وانحرافاتها، أسعد الامارة، الحوار المتمدن، المحور: الفلسفة،علم النفس وعلم الاجتماع، ع 1219، 2005 :http://www.ahewar.org

884 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 62.

termina con seriedad, sus significados son tan majestuosos como para ser descritos y su verdad solo podría ser percibida a través del sufrimiento"[885].

"الحبّ أعزك الله أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة"

La lectura de los poemas de Ibn Zaydūn nos revela que el poeta vive en un estado de ilusión emocional en su amor hacia Wallāda. Su poema (أمّا رِضَاكَ، فعِلْقٌ ما لَهُ ثَمَنُ). Esto era el comienzo del indicio de que el poeta comenzaba a notar que estaba a la deriva sumergido en un falso amor. Aun así, el poeta se disculpó con su amada por los versos de amor que había dedicado a su criada[886]:

أما رِضَاكَ فعِلْقٌ ما لَهُ ثَمَنُ	لو كان سامحَني في وصْله الزّمَنُ
تبكي فراقَكَ عينٌ أنتَ ناظرُها	قد لَجّ في هَجرِها عن هجرِكَ الوَسنُ
أنتَ الحَياةُ فإنْ يُقْدَرْ فِرَاقَكَ لي	فليُحفَرِ القبرُ أوْ فليُحضَرِ الكفنُ
إنّ الزّمانَ الذي عهدي بهِ حسنٌ	قد حالَ مذ غابَ عني وجهُكَ الحسنُ
واللهِ ما ساءني أني جفيتُ ضنى	بلْ ساءني أنّ سرّي بالضنى عَلَنُ
لوْ كانَ أمرِيَ في كَتْمِ الهَوَى بيدي	ما كانَ يَعلمُ ما في قلبيَ البَدَنُ

Así comienzan sus cuitas psicológicas y abrumadoras a aumentar gradualmente hasta alcanzar su cima en muchos lugares de su poesía, como se puede apreciar en los siguientes versos[887]:

يفديكَ مي مُحِبٌّ شأنُهُ عَجَبٌ	ما جئتَ بالذّنبِ إلاّ جاء معتذِرَا
لم يُنجني منكَ ما استشعرْتُ من حَذَرٍ	هيهاتَ كيدُ الهوَى يستهلِكُ الحذرَا
ما كانَ حبُّكَ إلاّ فتنةً قدرَتْ	هلْ يستطيعُ الفتى أن يدفعَ القدرَا؟

Se observa en los versos anteriormente mencionados que el poeta ha empleado la forma del pronombre personal, (الأنا /Yo/ego). Se trata de un intento de maximizar a sí mismo, usando el tiempo presente de indicativo en una clara referencia a sus sufrimientos duraderos. Sin embargo, se dirige a su amada recurriendo al género masculino de

885 AẒ-ẒĀHIRĪ, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad, *Ṭawq al-ḥāmāma fī al- ulfah wa-al-ullāf., op. cit.,* p. 17.

886 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn., op.cit.,* p. 77.

887 O*p.cit.,* p.25.

acuerdo con la tradición del poeta árabe, con el fin de hacer de su amada su homólogo y quizá también por el temor a que su secreto se descubra. El alma romántica "vive en perpetuo conflicto entre los dos marcos: la primera en sí misma, entre lo material y lo espiritual y la segunda con el exterior, entre lo real y lo ideal. Cuando termina el primer conflicto, el alma humana está aquejada de esquizofrenia o tiene un trastorno de doble personalidad. Y cuando acaba el segundo conflicto, el alma entra en un proceso de rebeldía, y veces se convierte en alma introvertida"[888].

Sobre el sufrimiento psicológico de Ibn Zaydūn, al comentar los versos anteriores dice: "En el texto poético hay una intensificación de las características de la tragedia que vive Ibn Zaydūn. Tras la separación entre él y Wallāda. También vemos que en el mismo hay "algún tipo de vínculo, o de unión de los amantes", es decir, que se basa en una dualidad antagónica separación / contacto (الانفصال/الاتصال). Además, el texto poético revela que Ibn Zaydūn está entre dos asuntos la separación, del que no hay manera tener una neutralidad con ella, y el deseo de un contacto que puede o no puede darse"[889].

Así ha sido acompañado por el encarcelamiento y el abandono, que estuvo a punto de destruirlo entre el dolor y la agonía. Vivía durante un tiempo entre el optimismo de la esperanza y otras veces en el pesimismo de la desesperación, los recuerdos de los sufrimientos de los viejos tiempos hasta consumirse de dolor.

Podemos afirmar que Wallāda representa la mayor preocupación y la causa primordial en la vida del poeta, incluso este asunto quedaba vinculado a las demás cuitas y las otras preocupaciones nuestro poeta. La imagen de ella siempre le perseguía en sus desvelos, en sus sueños, allá donde estuviera, en los sitios donde permanecía, en sus viajes, cuando comía y bebía. Ella seguía presente en su encarcelamiento, en su destierro, y en su exilio. En todos sus posiciones políticas y actividades literarias.

---

888 AL-YĀFĪ, Naʿīm, *Taṭawwur aṣ-ṣūra al-fannīya fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ*. Manšūrāt It-tiḥad al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, (s.d), p. 123.

889 AL-MATYŪTĪ, Maṯnā ʿAbd Allāh, *Ḥarakat al-faḍā' fī š-šiʿr al-andalusī: Nuṣus Ibn Zaydūn aš-šiʿrīya Anamūdaŷan*., *op.cit.*, p. 131.

Al final el poeta convenció a su corazón de que la razón de la separación entre ellos era obra del destino, que se interpuso entre ellos-y no le fue favorable[890]:

أرى الدّهرَ يقضينا مساعفَةً مِنْهُ وإنْ لم يكُنْ غبّاً تقاضِينَا

En otro verso el poeta vuelve a confirmar que el destino lo sometió a la imposición de los censores del amor causando la separación entre él y Wallāda. Así dice[891]:

غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا بِأنْ نَغَصَّ فَقَالَ الدهر آمـــينَا

فَانحَلّ مــا كانَ مَــعقُـوداً بــأَنْــفُسِنَا وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

Y continúa el masoquismo de Ibn Zaydūn reflejado en la tortura a sí mismo, cuando le pide a Wallāda que le sea fiel a su amor, buscando la benevolencia de ella en su lealtad:[892]

دُومي على العهد ما دَمْنا مُحافِظةً فالحرُّ مَنْ دانَ إنصافاً كما دينا

El concepto de amor también lo encontramos cuando Ibn Zaydūn "comenzó de él y terminó a él, y en lugar de someter su ego a su amante, el poeta trató de sujetar su amada a su ego. Por lo tanto, se perturbó el concepto de amor en él"[893].

El poeta ha permanecido aferrado a los hilos de esperanza del amor a Wallāda, enviándole los saludos dondequiera que pusiera sus pies en al-Andalus, como dice en el verso siguiente[894]:

---

890 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 11.

891 *Op.cit.,* p. 9.

892 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 13.

893 AQDAḤ, Ḥasnā', an-Narŷisīya wa taŷallīyātuhā fī ġazal Ibn Zaydūn., *op.cit.,* p. 221.

894 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.,* p. 13.

إليكِ منّا سَلامُ اللهِ ما بَقِيَتْ صَبَابَةٌ بِكِ نُخْفِيهَا فَتَخْفِينَا

En este verso identifica la situación real que explique los caprichos ambientales y las emociones psicológicas de nuestro poeta, que están tratando de mantener su ego de la frustración. De modo que su saludo a Wallāda está asociado al anhelo que hay en su corazón y que el poeta está intentando ocultar. A pesar de toda revelación emocional hacia Wallāda ésta, como es costumbre en una mujer como ella, con su orgullo y su astucia, no presta atención a sus sentimientos para ayudarle a extinguir las llamas del sufrimiento del poeta y la búsqueda infructuosa de éste para ganar su aceptación, incluso aun sabiendo Ibn Zaydūn que Wallāda le estaba mintiendo con su amor, ya que el poeta se da cuenta con esta clara indicación de que su amor no es correspondido[895]:

الحَـمْدُ لـلَّهِ إذْ أرَانــي تَكذيبَ ما كُنتَ تَدّعِيهِ

مِن قبلِ أن يُهزَمَ التّسَلّي ويغلبَ الشّــوقُ ما يليهِ

Ibn Zaydūn vivía las etapas del masoquismo en su vida bajo lo que hoy llamamos el caos de las emociones y las perturbaciones, que consiste en una clara evidencia de que existe un alma que vive sometida a una perdición psicológica de los sufrimientos. Asimismo, lo describe en los versos de un poema cargado de contradicciones, a veces revelando la verdad de Wallāda, como hemos visto en los versos anteriores, y otras veces admitiendo que su amor es inevitable[896]:

لا تَحْسَبُوا نَأيَكُمْ عَنّا يغيّرُنا أنْ طـالَما غَيّـرَ النّأيُ الـمُحِبـينَا

وَاللهِ مَا طَلَبَتْ أهْواؤنَا بَدَلاً مِنْكُمْ وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانينَا

En los siguientes versos también se comprueba[897]:

يا مَن غَدَوتُ بِهِ في الناسِ مُشتَهِراً قَلبي عَلَيكَ يُقاسي الهـمَّ وَالفِكَرا

إن غِبــتَ لَم أَلــقَ إنساناً يُؤَنِّسُني وَإن حَضَرتَ فَكُلُّ الناسِ قَد حَضَرا

895 *Op.cit.*, p. 53.

896 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 10.

897 *Op.cit.*, p. 49.

Estos versos evidencian la autenticidad y la sinceridad de la lucha del estado mental de Ibn Zaydūn[898]:

وَهَلْ قَلْبٌ كقلبِكِ في ضُلُوعي فأسلو عنكِ حينَ سَلَوْتِ عَنّي؟

تمنّتْ أنْ تنالَ رضاكِ نـفسِي فكانَ منـيـةً ذاكَ الـتّمــني

En otro lugar de su diwān, al-Mutanabbī vuelve a insistir en la falsedad del amor de Wallāda[899]:

وَغَـــرّكَ مِــنْ عَهْدِ وَلاّدَةٍ سَرَابٌ تَرَاءى وَبَرْقٌ وَمَضْ

تَظُنّ الوَفَاءَ بِهَا وَالظُّنُونُ فِيهَا تَقُولُ عَلى مَنْ فَرَضْ

Un investigador comenta sobre los dos versos arriba mencionados que Ibn Zaydūn: "confesó que la época de Wallāda es un espejismo que apenas aparece, desaparece, o como un relámpago que apenas refulge se desvanece, y tal vez el espejismo y el relámpago no dejan rastro, el espejismo es un punto brillante que pronto se desvanece en la completa oscuridad, y el relámpago apenas resplandece desaparece sin dejar rastro, y ello indica intensa de la cantidad de la desesperación causada por Wallāda y la convicción del poeta de que su relación era más que una fantasía."[900].

El poeta Ibn Zaydūn ha demostrado a los críticos través de sus contradicciones poéticas que él no se congració con el amor de Wallāda, salvo en el recuerdo, la nostalgia y la añoranza. Estos sentimientos fueron causados por el sufrimiento psicológico del mismo. Y esto es lo que hemos intentado demostrar seleccionando los versos que confirman lo que hemos mencionado antes. Concluimos que ambos amantes se querían, pero con un amor egoísta, es decir, cada uno se quería a sí mismo. Cada uno pretendía

898 *Op.cit.,* p. 60.

899 *Op.cit.,* p. 92.

900 AQDAḤ, Ḥasnā', an-Narŷisīya wa taŷallīyātuhā fī ġazal Ibn Zaydūn., *op.cit.,* p. 204.

satisfacer sus deseos a través del otro; Ibn Zaydūn buscaba una mujer ideal que satisficiese a todos sus deseos, para poder ascender categóricamente llegando a destacar en su círculo de amistades. Por su parte, Wallāda quería tener un esposo perfecto para dar envidia a sus amigas, y también para lograr lo que había echado de menos en la figura de su padre. Al menos eso es lo que desde el punto de vista de la creación literaria se desprende de los textos.

Los dos han fracasado en el amor, porque Ibn Zaydūn no pudo mantener el corazón de Wallāda por su arrogancia, y debido que su amor a sí mismo era mayor que su amor a ella. Por supuesto Wallāda no podía tolerar esta arrogancia y semejante vanidad, porque el amor que se sentía ella hacia sí misma era mucho más intenso que el amor que se sentía por Ibn Zaydūn. Entonces el ego es el venerado y el propósito al mismo tiempo, y el amar al otro no era sino un medio para lograr ese fin.

Hemos intentado comprender el masoquismo de Ibn Zaydūn a través del análisis de los síntomas del amor en la obra de Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ʾulfah wa-al-ʾullāf*, ya que este autor se considera una referencia medieval en la filosofía y la psicología del amor. También porque es "el resultado de la experiencia real, que se extrae su lenguaje de la experiencia y no del inventario memoria, como suele ocurrir con la mayoría de los poetas árabes. Su experiencia se caracteriza por la vitalidad, la espontaneidad, y la honestidad"[901], en un intento de demostrar la idea del amor no correspondido.

901 ṬAḤṬAḤ, Fāṭima, *al-Ġurba wa al-ḥanīn fī aš-šiʿr al-Andalusī*. Manšūrāt kulīyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-insānīya, Rabat, silsilat rasā'il wa uṭrūḥāt raqm 19, Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis, Marruecos, Dār n-našr: Maṭbaʿat an-naŷāḥ al-ŷadīda; Casablanca, (1ª ed.), 1993 J.C. / 1413 H., p. 203.

6. ESTUDIO TÉCNICO SOBRE LA POESÍA DEDICADA A LA MUJER EN AL-MUTANABBĪ E IBN ZAYDŪN

6.1 El valor de la métrica en la poesía dedicada a la representación de la mujer

El arte, en sus diversos motivos, supone "un intento personal de darle vida a un mundo en el que no hay vida, y trasladarlo de unas formas fijas y repetidas a unas formas en constante renovación al ritmo al que se renuevan las impresiones personales"[902]. Esta visión del arte va en consonancia con lo que señala *Ibn Rashīq* en su teoría de la poesía: "Es algo más duro que transportar rocas. Se dice que la poesía es como el mar, esto es, lo más sencillo para el ignorante y lo más temible para el sabio, lo que más fatigas causa a los corazones de quienes la conocen a fondo. Los que construyen la poesía son más clarividentes en su arte que los propios sabios"[903]. Si nos preguntan por el motivo de la elección del estudio de la métrica en lugar de cualquier otro de los elementos que conforman la musicalidad y el ritmo de la poesía, hemos de decir que esa elección es algo consciente y motivado, puesto que cuando los otros son "el medio más importante que los poetas utilizan para expresar sus ideas y sus emociones"[904], y el metro ocupa un lugar destacado entre los críticos "por su papel fundamental en la generación de un influjo en las almas y los sentimientos de los oyentes, gracias a su fuerza oculta, parecida a la fuerza de la magia[905]. Porque la función de la lengua en la poesía es una función de sugestión, de inspiración y de representación, puesto que "no se trata solamente de palabras o de significados, sino que la poesía encierra muchos aspectos musicales, emocionales e imaginarios, así como diversas clases de sugestión,

902 AL-ḤĀWĪ, Ilīya, *Fī an-naqd wa al-adab., op.cit.*, p. 44.

903 AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq, *Al-ʿUmda fī maḥāsin al-šiʿr wa-ʾādābihi., op.cit.*, p. 117.

904 AN-NUWAYHĪ, Muḥammad, *aš-Šiʕr al-ŷāhilī Manhaŷ fī dirāsatih wa taqwīmih*. ad-Dār al-qawmīya li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, (s.d)., p. 69.

905 ḌAYF, Šawqī, *Fuṣūl fī l-šiʿr wa-naqdihi*, Dār al-maʿārif, Egipto, 3ª ed., 1971, p. 28.

inspiración y simbolismo"[906]. El poeta creador es "el que disfruta con esa gran sensibilidad inherente a los sonidos de la lengua, el que posee una gran capacidad para armonizar sonido y sentido, el que sabe cómo equilibrar el sonido y las ideas, por un lado, y expresarlas por otro lado. Hay una clara relación entre el timbre de las palabras y la melodía de las voces, por una parte, y los hechos representados o expresados, por otra parte, puesto que la personalidad de las palabras solo se define a la luz del conjunto de las letras que las componen"[907]. La casida en la poesía árabe es una construcción equilibrada en la que el poeta comienza "recordando los hogares, los restos y las huellas del campamento, llorando y lamentándose, interrogando a esos lugares y pidiéndole a su compañero que se detenga, haciendo de ello motivo para recordar a las gentes que habitaron allí. Después llega al preludio amoroso, lamentando la crueldad de sus sentimientos, el dolor por la separación, la extrema pasión y amor que siente… Con ello logra captar la atención de los oyentes, así que se dispone a emprender el viaje de su poesía, entre desvelos y fatigas, para comenzar con la parte del panegírico. El buen poeta es el que sabe hilar todos estos motivos de forma equilibrada y fusta, sin hacer que ninguno de ellos se imponga en el poema de manera que resulte demasiado largo y aburra a los oyentes y no agote los deseos del público de escuchar más"[908]. La poesía verdadera es aquella "en la que el aspecto de los sentidos va a la par y en equilibrio con el aspecto de los sonidos"[909]. Diríase que la poesía completa es aquella que consigue plasmar las verdaderas cualidades de la poesía. Por ello el sentido en la poesía "requiere, para que pueda entenderse plenamente y para que el lector pueda percibir el influjo y el impacto buscado, un ritmo y una música poética. Si ese sentido se traduce en prosa, no se produce ese impacto pleno en el receptor, porque la prosa no solo carece de

906 Ḥasan, ʿAbd al-Ḥamīd, *Al-ʾUṣūl al-fanniyya li-l-ʾadab*, Ed. Angloegipcia, El Cairo, 1964, p. 59.

907 Abū Hayf, ʿAbdullah, *Al-Naqd al-ʾadabī al-ʿarabī al-ŷadīd fī l-qiṣṣa wa-l-riwāya wa-l-sard*, Ed. de la Unión de Escritores Árabes, Damasco, 2000, p. 94.

908 AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim, *aš-Šiʿr wa aš-šuʿara'.*, *op.cit.*, p. 76.

909 COHEN, Jean, *Binyat al-luġat fī š-šiʿr.*, *op.cit.*, pp. 11-12.

música, sino que también carece de una parte de ese sentido pleno"[910]. Los metros de la poesía árabe son una herramienta fiel que permite hacer llegar la poesía al receptor, que transmite las sensaciones del poeta y expresa los arcanos de su alma. La experiencia humana a través de las distintas épocas ha confirmado que no hay poesía sin música[911], porque la música es "la esencia de la poesía, su columna vertebral, sin la que no puede mantenerse en pie"[912]. Y la música está ligada también a la rima que utiliza el poeta en cada uno de los esquemas métricos. Cuando *Valéry* (n. 1871- m. 1945) habló sobre su poema "El cementerio marino" dijo: "Al principio no era más que una imagen musical vacía o llena de sílabas sin sentido que me venían a la mente y me ocupaban durante cierto tiempo"[913]. En ese mismo sentido señala *Reverdy* (n. 1889- m.1960); "Con respecto al poeta, la palabra precede a la idea y la orienta, pero es el sonido el que precede a las palabras y las convoca, de manera que el ritmo y la música son el origen primero, aunque no resulte muy claro, y aunque el poeta no esté lejos del espíritu del ritmo y de la música"[914]. *Chiller* (n. 1759 – m. 1805) escribió a su amigo *Goethe* (n. 1749 – m. 1832) una carta en la que decía: "Siento al principio una especie de preparación o preludio musical que embarga mi alma, y después de eso es cuando me viene la idea poética"[915].

910 Al-Nuwayhī, Muḥammad, *Qaḍiyyat al-šiʿr al-ŷadīd., op.cit.*, pp. 19-20.

911 ʿAbdullah, Muḥammad Ḥasan, *Al-Ṣūra wa-l-bināʾ al-šiʿrī.*, Biblioteca de Estudios Literarios, n.º 82, Dār al-Maʿārif, Egipto, p. 9.

912 ḌAYF, Šawqī, *Fuṣūl fī l-šiʿr wa-naqdihi., op.cit.*, 2ª ed., p. 29.

913 Barthélémy, Jean, *Estudio sobre la ciencia de la estética*., Dār nahḍat Miṣr, El Cairo, 1970, p. 303.

914 *Op.cit.*, p. 302.

915 BARTULĪMĪ, Ŷān, *Baḥṯ fī ʿIlm al-ŷamāl, tarŷamat. Anwar ʿAbd al-ʿAzīz*. Dār an-nahḍa Egipto, El Cairo, Egipto, 1970 J.C./ 1390 H., p. 133.

6.2 Los metros en la poesía de Ibn Zaydūn

La poesía parte de la particularidad que cada poeta encierra, pues es diferente a los demás en su modo de crear poesía. Esta diferencia está íntimamente ligada a la dimensión personal, nocional y estética de cada poeta, y es que la voz poética que se transmite por medio del metro poético "surge del sentimiento del poeta, de su conciencia sobre la importancia del sonido y la palabra, de su cultura lingüística amplia, que armoniza con su percepción mental y estética en su alma igual que armonizan los sonidos de su voz. Aunque la creación poética pueda parecer algo azaroso o caprichoso, el poeta ha de tener una conciencia plena de su acción"[916]. El metro poético no impone al poeta el tipo de sentimientos y emociones que quiere plantear al receptor, pues no hay un metro específico apropiado para cada sentimiento. Pero si observamos el diván de Ibn Zaydūn, veremos que "cuando se trata de emociones íntimas y personales, el poeta tiende a elegir los metros cortos, y por eso no podemos pensar que esos largos y solemnes poemas (*las muʿallaqāt*) fueran improvisados, como algunos se imaginan"[917].

Los esquemas de la poesía se basan "en primer lugar, en la elección de las palabras, no solo desde el ángulo del significado, sino desde el ángulo artístico, las ideas que sugieren o van ligadas a ellas, el efecto musical que producen, puesto que una palabra puede armonizar con cierta palabra, pero no con otra, y una palabra puede tener un claro efecto en el sentimiento mientras que otra que es sinónima puede no tener ese mismo efecto"[918].

Si repasamos los porcentajes de uso de los distintos metros en las casidas dedicadas a la mujer, en las que los temas fundamentales tratados por Ibn Zaydūn son la naturaleza, el amor y la nostalgia, vemos que utiliza, de acuerdo con la estadística proporcionada en la

---

[916] AR-RAKĀBĪ, Aflaḥ, Maqāl, luġz al-mawt wa ḥikmat aš-šabībī. Ŷarīdat al-mašriq, as-sana 4, 8 šubāṭ, 2007 J.C./ 1428 H., p. 5.

[917] Anīs Ibrāhīm, *Mūsīqà al-šiʿr al-ʿarabī.*, ed. Angloegipcia, Egipto, 5ª ed., 1978, pp. 177-179.

[918] AMĪN, Aḥmad, *an-Naqd al-adabī*. Dār al-kitāb al-ᶜarabī, Maṭābiᶜ Dār al-ġandūr, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H., p. 72.

siguiente tabla, estos metros: *basīṭ, ṭawīl, kāmil, wāfir, ramal, sarīʿ, mutaqārib, jafīf, muŷtatt y raŷaz*.

Metro	**Frecuencia de empleo (n.º)**	**Frecuencia de empleo (%)**
Basīṭ	22	31%
Ṭawīl	10	14%
Kāmil	8	11%
Wāfir	7	10%
Ramal	6	8%
Sarīʿ	4	5%
Mutaqārib	4	5%
Jafīf	4	5%
Muŷtatt	4	5%
Raŷaz	1	1%
Total	70	100%

Si observamos esta tabla estadística, podemos decir que el poeta, en el momento de crear su poesía, sitúa en su mente "la observancia y cuidado, en esa situación de creación, de las voces individuales y las oraciones compuestas, de forma que constituyan partes homogéneas y bien cohesionadas del lenguaje poético, que unas vayan a la par con las otras, y se refuerce así la cohesión, lo cual otorga la pureza y plenitud a la esencia de la composición literaria"[919]. El metro de la poesía se hace así "el molde en el que se vierte la experiencia, en el que se funde el pensamiento con el sentimiento, la imagen con la situación[920], surgiendo el sentido de las prístinas reacciones de la emoción nacidas en el alma del poeta creador, que se deslizan de forma

[919] AL-ʿALAWĪ, as-Sayyid Yaḥyā ibn Ḥamz, *aṭ-Ṭirāz al-mutaḍammin li-asrār al-balāġa wa ʿulūm ḥaqā'iq al-iʿŷāz*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 1982 J.C./ 1402 H., p. 224.

[920] AS-SAD, Nūr ad-Din, *aš-Šiʿriya al-ʿarabīya, Dirasa fī t-taṭawwur al-fannī li-l-qaṣīda al-ʿarabīya ḥattā al-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Diván al-maṭbāʿāt al-ŷāmiʿīya, Argelia, (12ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H., p.47.

espontánea en la casida, fundidas con el sentido humano"[921]. Esto nos revela que los esquemas métricos de la poesía se corresponden, en cierto modo, con las reacciones y los sentimientos del autor, y por lo tanto con los sentidos y motivos de la poesía. Eso es precisamente lo que señala Muḥammad al-Nuwayhi[922] cuando considera que hay una cierta correspondencia y homogeneidad entre los metros poéticos y el tipo de sentimientos y sensaciones, y que los metros son un vehículo de expresión de esos sentimientos y sensaciones, o un molde donde verterlas. En la tabla precedente podemos ver que el metro *basīṭ* es el que obtiene el porcentaje más alto en las casidas de amor y sentimiento del diván de Ibn Zaydūn. Se trata de un metro que destaca por el despliegue y amplitud de sus segmentos variables (*asbāb*) y por la sucesión y extensión de sus sílabas largas. También, según se dice, destaca por el despliegue de las vocales breves en el último pie del primer hemistiquio, puesto que ahí se suceden tres vocales breves[923]. Ibn Zaydūn recurre a este esquema métrico en gran medida porque es un metro que admite con facilidad las ideas y sentidos, y permite transmitir antítesis, como la que se produce entre lo violento y lo suave, así como "transmite los sentidos de la reflexión y la contemplación, de manera que tiene un carácter creativo, pues es mucho más apropiado para la creación que para la mera transmisión de hechos o noticias"[924]. En segundo lugar, por lo que toca al número de casidas, aparece el metro *ṭawīl*, que es un metro apropiado para reflejar las sensaciones y reacciones del poeta, para dar rienda suelta a sus sentimientos, además de que es un metro muy capaz de describir hechos y sucesos. Después sigue el metro *kāmil*, que se caracteriza por cierta intensidad y

[921] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*., *op.cit.*, p. 70.

[922] AN-NUWAYHĪ, Muḥammad, *aš-Šiʕr al-ŷāhilī Manhaŷ fī dirāsatih wa taqwīmih*., *op.cit.*, p. 60.

[923] JALŪṢĪ, Ṣafā', *Fann at-taqṭī' fī š-šiʕr wa al-qāfīya.* Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (7ª ed.), 1987 J.C/ 1407 H., p. 67.

[924] AẐ-ẐĀHIR, ʿAbd Allāh Fatḥī, *al-Manhal aṣ-ṣāfī fī l-ʿarūḍi wa al-qawāfī*. Wizārat at-taʿlīm al-ʿālī wa al-baḥṯ al-ʿilmī, Ŷāmiʿat al-Mosul, Irak, (1ª ed.), 2000 J.C./ 1420 H., p. 34.

aceleración, y que impide al poeta proceder con lentitud y reflexión. Por eso los poetas con tendencia a filosofar o que gustan de los dichos sapienciales rara vez se adentran en él, pues es un metro que no sirve para la reflexión pausada y la contemplación[925]. Esto nos lleva a afirmar que la aproximación a la naturaleza de *I*bn Zaydūn, la mayor parte de las veces, no surge de un sufrimiento interior, sino que lo que hace es tratar de atraer al lector hacia su poesía. Prueba de ello es el clarísimo contraste en parte de su poesía, puesto que el metro elegido a la hora de reflejar las emociones de su alma suele ser el *ṭawīl*, lo cual es una verdad que no se puede negar, ya que el poeta toma con ese metro un largo aliento en el que vierte todo su sufrimiento interior. Por eso el poeta andalusí se basa en ese metro, porque la poesía romántica se basa en la operación de volcar el sufrimiento interior del poeta sobre la naturaleza que lo circunda. La práctica de la poesía sigue en este sentido al estado emocional y sentimental que atraviesa el poeta. Y es que "el ritmo de la poesía es un ritmo anímico, del alma, que es previo al ritmo de la métrica, y que es de naturaleza tan diversa como diversos son los estados emocionales, al ser un reflejo de la naturaleza de las sensaciones personales"[926]. Cuando el poeta está triste, sus palabras, sus imágenes, la forma de construir las frases, todo va en consonancia con el estado anímico. Y luego viene la configuración general y la práctica poética, especialmente la musical, como acompañamiento de esas sensaciones. La música es, por lo tanto, una consecuencia, y no una causa. Eso significa que "el ritmo viene de forma espontánea en el caso de las visiones y configuraciones. Es un estado que atraviesa el alma, inmersa en el horno de una experiencia ardiente"[927]. Esta es una visión correcta, puesto que el poeta, cuando quiere crear su poesía no define para sí previamente un metro determinado, sino que, al interactuar consigo mismo y con su sentimiento, le surge la poesía en el esquema métrico que le resulta más apropiado, de

[925] *Op.cit.*, p. 24.

[926] ŶĀSIM, ʿAbbās ʿAbd, *al-Īqā' an-nafsī fī aš-ši'r al-ʿarabī*. Maŷallat al-aqlām, Taṣdur 'an wizārat aṯ-ṯaqāfa wa al-ʿi'lām, Bagdad, Irak, 5, 1985 J.C./ 1405 H., p. 97.

[927] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-šiʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*., *op.cit.*, p. 68.

forma espontánea[928]. Esto significa que "la diferencia entre los distintos metros de la poesía se debe a la diferencia en los motivos que impulsan a la creación poética. De no ser así, sería suficiente con un solo metro y un solo esquema métrico"[929]. Esto viene a confirmar que la elección y puesta en función del verso poético está íntimamente ligada al estado del sentimiento del poeta en el momento de la creación. Cuando el poeta está en un estado de tensión e inquietud necesita metros sencillos y rápidos que lo liberen de ese hastío y esa tensión y lo hagan relajarse. En lo que atañe a la rima, "al ser un elemento significativo y vital en la estructura poética, una de las estructuras sobre las que se conforma la casida, tiene que ser, en primer lugar, acorde al verso poético en el cual funciona como broche y cierre, y en segundo lugar ha de ser acorde a la estructura global de la casida.

La rima tiene un eco muy poderoso y un influjo mágico en las mentes de los receptores si el poeta sabe elegirla bien"[930]. Quien observa las obras de los estudiosos de la poesía árabe puede hallar más de una definición de la rima. Algunos consideran que la rima "va desde la última consonante del verso hasta la primera consonante quiescente que le precede, incluyendo la vocal de la letra que está antes de esa consonante quiescente"[931]. Otros entienden que la rima consiste en "la última palabra del verso"[932]. En cualquier caso, la elección del poeta implica una dimensión personal y una alusión o referencia a

---

[928] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *al-Usus al-ŷamālīya fī an-naqd al-adabī.* Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, 1974 J.C. / 1394 H., p. 377.

[929] AL-MAŶḌŪB, ʿAbd Allāh, *al-Muršid ilā Fahm aš ʿāri al-ʿarabī wa ṣinā'atihā*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1970 J.C./ 1390 H., p. 72.

[930] KIŠAK, Aḥmad, *al-Qāfīya tāŷ al-īqā' aš-ši ʿrī.* Dār Ġarīb, El Cairo, Egipto, 2004 J.C/ 1425 H., p. 12.

[931] Jallūṣī, *fan at-taqṭī' aš-ši'rī wa al-qafīa*, Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqafīa al-ʿāmma, Bagdad., Ed. 7, 1987., P.213.

[932] Al-ʾAjfaš es quien indica que la rima es la última palabra del verso. Véase AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq, *Al-ʿUmda fī maḥāsin al-šiʿr wa-ʾādābihi*., *op.cit.*, p. 152.

la atmósfera espiritual que lo envuelve en el momento de crear la poesía, tanto si es alegre como triste, además de otras características de los sentimientos de su alma. El poeta árabe, particularmente el antiguo, sufre el problema de la elección de la rima, y pasa noches en vela tratando de "capturar" con la rima adecuada[933]. La rima es la expresión de una pausa que hace el poeta, en un descanso que puede ser largo o breve para recuperar la respiración y para liberarse de ese "torrente emocional"[934]. Nos dice sobre eso ʿIzz ad-Dīn Ismāʿīl: "La lengua es una herramienta temporal, porque no deja de ser un conjunto de sonidos compartimentados en sílabas que suponen una sucesión temporal de vocales y quiescencias en un orden al que la gente atribuye un significado en sí mismo por convención. En ese sentido la lengua supone una configuración concreta de un conjunto de sílabas o de vocales y quiescencias a lo largo de la cadena del tiempo o, en realidad, una configuración del mismo tiempo al que se le otorga un significado determinado y completo, lo mismo que una pintura es una configuración de colores en el espacio que adquiere un significado en sí misma"[935]. La consonante de la rima, según el índice de difusión que tiene, se divide en cuatro tipos:

1) Las consonantes que se utilizan con gran frecuencia en poesía como consonantes marcadoras de la rima. Son: *rāʾ*, *lām*, *mīm*, *nūn*, *dāl*, *sīn* y *ʿayn*

2) Las consonantes de frecuencia media: *qāf*, *kāf*, *hamza*, *ḥāʾ*, *fāʾ*, *yāʾ* y *ŷīm*

3) Las consonantes de frecuencia baja: *ḍād*, *ṭāʾ*, *hāʾ*, *tāʾ* y *ṣād*

4) Las consonantes que rara vez se utilizan como marcadoras de la rima. Son: *ḏāl*, *ġayn*, *jāʾ*, *šīn*, *zāy*, *ẓāʾ* y *wāw*

---

[933] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *aš-Šiʾr al-ʿarabī al-muʿāṣir: Qaḍāyāh wa ẓawāhiruh al-fannīya wa al-maʿnawīya*. Dār al-ʿAwda, Dār aṯ-Ṭaqāfa, Beirut, Líbano, (3ª ed.), (s.d.)., p. 114

[934] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ruʾyat wa al-fann fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*., *op.cit.*, p. 75.

[935] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *aš-Šiʾr al-ʿarabī al-muʿāṣir: Qaḍāyāh wa ẓawāhiruh al-fannīya wa al-maʿnawīya*., *op.cit.*, p. 47.

La musicalidad de la consonante marcadora de la rima le confiere valor a la casida poética, porque aspira a influir en el receptor insuflando a las palabras vida sobre vida, haciéndonos percibir los significados como si estuvieran apareciendo ante nuestros ojos de forma práctica y realista, además de otorgarles a las palabras un aspecto de grandeza y excelsitud, puliendo y refinando sus significados, que llegan al corazón del receptor con solo oírlas. Gracias al método adoptado para esta investigación hemos llegado a evidenciar con claridad que la rima en la poesía de Ibn Zaydūn se limita a una serie de consonantes particulares, que son *ṯāʾ*, *rāʾ*, *ʿayn*, *kāf*, *lām*, *mīm*, *ṭāʾ* y nūn. Esa elección de rima no es en modo alguno caprichosa en el caso de Ibn Zaydūn, sino que emana de la peculiaridad de la expresión de su experiencia poética, por una parte, y de su condición psíquica, por otra parte. Y es que las consonantes *rāʾ*, *lām*, *mīm* y *nūn*, que son las que actúan como marcadoras de la rima y que se incluyen en la rima, se cuentan entre las consonantes sonantes apicales, es decir, que tienen el punto de articulación situado en la punta de la lengua y sus características oscilan entre tensión y distensión, con lo cual una de sus características es que se realizan sin que se produzca ninguna vacilación al pronunciarlas, son dúctiles y fáciles de pronunciar y son "muy frecuentes en la formación de las palabras"[936].

A continuación, vamos a citar algunas de las muestras poéticas en las que hemos basado nuestro estudio, detallando el tipo de metro poético, la métrica, y el motivo:

6.2.1 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: amoroso[937]:

أَلَـمْ أغتفِرْ موبقَاتِ الذّنُوبِ	عَـمْـداً أتَيْـتِ بِهَـا زَلَـلْ
ومهمَا هززْتُ إليكِ العتابَ	ظـاهَرْتِ بَيْنَ ضُرُوبِ العِلَلْ
كأنّكِ ناظرْتِ أهـلَ الكلامِ	وَأوتِيتِ فَهْماً بِعِلْـمِ الجَـدَلْ

[936] AL-FARĀHĪDĪ, al-Jalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn murattaban ʿalā ḥurūf al-muʿjam.* Taḥqīq. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 2003 J.C./ 1424 H., p. 58.

[937] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit.*, p. 35.

6.2.2 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ṯā'*; motivo: reproches[938]:

أَجِـدَّ وَمَن أَهــواهُ فـي الحُبِّ عــابِثٌ وأوفـي لَـــهُ بِـالعَهدِ إِذ هُــوَ نــاكِـثُ
حَبـيبٌ نَــأى عَنّي مَعَ القُربِ وَالأَســى مُــقيمٌ لَهُ في مُضمَرِ القَلبِ مــاكِثُ
جَفانـي بِــإِلـطــافِ الـعِــدا وَأَزالَـــــهُ عَنِ الوَصلِ رَأيٌ في القَطيعَةِ حادِثُ

6.2.3 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *kāf*; motivo: panegírico[939]:

مــا لــلــمــدامِ تـديــرُهَــا عـيـنـاكِ فيميلُ فــي سكرِ الـصِّبَــا عطفاكِ؟
هَـلاّ مَــزَجْـتِ لَعاشِقِيــكِ سُلافَها بــبرودِ ظـلـمِكِ أو بـعــذْبِ لـمـاكِ
بلْ ما عليكِ، وقد محضْتُ لكِ الهوى في أنْ أفــوزَ بـحـظـوة الـمسواكِ؟

6.2.4 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *rā'*; motivo: amoros[940]:

ما جالَ بَعدَكِ لَحظي في سَنا القَــمَرِ إِلّا ذَكَرتُــكِ ذِكـرَ العَــينِ بِالأَثــرِ
وَلا اِستَطَلتُ ذَمــاءَ اللَيلِ مِن أَسَـفٍ إِلّا عَــلى لَيلَــةٍ سَــرَّت مَــعَ القِصَر

6.2.5 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso:[941]

كانتْ لَهُ الشّمسُ ظئراً فـي أكِلّته بَــلْ مـا تَجَلّى لــها إلاّ أحـايِــينَا
كأنّما أثبتَتْ فــي صَحـنِ وجنتِهِ لكَــوَاكِبِ تَعــوِيــذاً وَتــزَيِـينَا
مــا ضَرّ أنْ لمْ نَكُنْ أكفاءه شرَفاً وَفـي المَوَدّة كافٍ مِنْ تَكَافِيــنَا؟

938 *Op.cit.*, p.73.

939 *Op.cit.*, p.97.

940 *Op. cit.*, pp.147-148.

941 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., p. 11.

6.2.6 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: panegírico[942]:

وَأَحوَرُ ساجِي الطَرفِ حَشوُ جُفونِهِ سَقامٌ بَرى الأَجسامَ مِنهُ سَقامُ
تَخالُ قَضيبَ البانِ فـي طَـيِّ بُردِهِ إذا اهتَزَّ مِنهُ مَعطِفٌ وَقَـوامُ

6.2.7 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *ʿayn*; motivo: quejas[943]:

يا بَدرَ تِـمٍّ بَـدا فـي أُفْـقِ مَملَكَـةٍ فَـراقَ مُطْلِعاً مِـن خَـيـرِ مُطْلَـع
أفدي بَدائِعَ شَكلٍ مِـنكِ مُضمِرَةً لِـقَتلِ نَفسِيَ عَمداً أَشنَعَ البِـدَع
تـاللَّهِ أكرَمُ ما أمضَى اليَمِينُ بـهِ منْ دانَ في حبّهِ بالصّدقِ والورعِ

6.2.8 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: panegírico y amoroso[944]:

عَلى الثَغَبِ الشَهدِيِّ مِنّي تَحِيَّـة زكَت وَعَـلى وادي العَقيقِ سَلامُ
وَلازالَ نورٌ في الرَصافَةِ ضاحِـكٌ بِأَرجائِها يَـبكي عَلَـيهِ غَـمـامُ
مَعاهِدُ لَهوٍ لـم تَزَل فـي ظِـلالِها تُـدارُ عـلَينا لِلمُجونِ مُـدامُ
زَمانَ رِياضُ العَيشِ خُضرٌ نَواضِرٌ تَرِفَّ وَأَمـواهُ السُـرورِ جِـمـامُ

6.2.9 Tipo de metro: *jafīf*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: amoroso[945]:

قَد عَلِقنا سِـواكِ عِلقاً نَفيساً وَصَـرَفنا إلَيـهِ عَـنكِ النُـفـوسـا
وَلَبِسنا الجَديدَ مِن خِلعِ الحُبِّ وَلَم نَـسـألُ أن خَـلَعنا الـلَبـيسـا

---

[942] *Op.cit.*, p. 71.

[943] *Op.cit.*, p. 52.

[944] *Op.cit*, p. 71.

[945] AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., p. 284.

6.2.10 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso[946]:

عـــاودتُ ذكرى الهوى من بـعدِ نسيـــانِ وَاستحدثَ القَلبُ شَوْقاً بعد سُـــلْوَانِ
مِـــنْ حُـبّ جـارِيَـــةٍ يَـبْـدو بها صَـنَـمٌ مِـنْ الـلّجَينِ عَـلَيْـهِ تاج عِـقْـيَانِ
غَـرِيـــرَةٌ لَـمْ تُـفَـارِقْـهـا تَـمَـانـمُها تسبي العقولَ بساجي الطّرْفِ وسنانِ
لأسْتَـجِـدّنُ فـي عِشـقـي لـهـا زَمَـــناً يـُنـسـي سـوالفَ أيامي وأزمـانـي

6.2.11 Tipo de metro: *ramal*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: pasión y nostalgia[947]:

هَل عَهِدنا الشَمسَ تَعتادُ الكِلَل أَم شَهِدنا البَدرَ يَجتابُ الحُلَل
أَم قَضيبُ البانِ يَعنيهِ الهَوى أَم غَزالُ القَفرِ يُصبيهِ الغَزَل
خَـرَقَ العاداتِ مُبدي صورَةٍ حَشَدَ الحُسنُ عَلَيها فَاحتَفَل

6.2.12 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: amoroso[948]:

مـا بالُ خَدَّكِ لا يَزالُ مُـضَرَّجاً بِـدَمٍ وَلَحظُكِ لا يَـزالُ مُريب
لَو شِئتِ ما عَذَّبتِ مُهجَةَ عاشِقٍ مُستَعذِبٍ فـي حُبـّكِ التَعذيبا
وَلَـزُرتِهِ بَـل عُـدتِهِ إنَّ الهَوى مَرَضٌ يَكونُ لَهُ الوِصالُ طَبيبا

6.2.13 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ṭāʾ*; motivo: amoroso[949]:

وَمـا شَوقُ مَقتولِ الجَوانِحِ بِالصَدى إلـى نُطفَةٍ زَرقـــاءَ أَضمَـرَها وَقـطْ
بـأبرَحَ مِـن شَوقي إلَيكُم وَدونَ ما أديـرُ المـنى عَنـهُ الـقَتادَةُ وَالخـرَطْ
وَفـي الرَبرَبِ الإنسِيّ أحوى كَناسُهُ نَـواحي ضَميري لا الكَثيبُ وَلا السِقـطْ

---

946 *Op.cit*, p. 56.

947 *Op.cit*, p.126.

948 *Op.cit*., pp.130-131.

949 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., pp. 84-85.

6.2.14 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *ʿayn*; motivo: pasión y nostalgia[950]:

أغـــائـبـــةً عـنّـــي وحـاضرةً مـعي أنـــاديكِ لمّا عيلَ صبريَ، فاسمعي
أفـــي الحقّ أن أشقى بحبّكِ، أوْ أرَى حَـرِيقاً بأنفاسي غَـرِيقـاً بـأدمُـعي؟
ألا عَطْفَةٌ تَـحْيَا بِـهَا نـَفْسُ عَاشِـقٍ جَعلتِ الرّدى منه بمرْأَى وَمَسمَعِ؟
صـليني بـعـضَ الوصلِ حـتى تبيّني حقيقةَ حالي ثمّ ما شئتِ فاصنَعي

6.2.15 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: pasión y reproches[951]:

أمّـــا رِضَـــاكَ فـــعِلّـــقٌ مـــا لَـــهُ ثَـمَـنُ لـو كان سامحَـني فـي وصْـله الـزّمَـنُ
تـبكي فراقَـــكَ عـــينٌ أنـتَ نـــاظـــرُهـــا قد لَجّ في هَجرِها عن هجرِكَ الوَســـنُ
أنـــتَ الـحَياةُ فـــإنْ يُـقْـدَرْ فِرَاقَـــكَ لـــي فليُحفَرِ الـــقـبرُ أوْ فـليُحضَرِ الكـفـنُ
إنّ الـــزّمانَ الـــذي عهـــدي بـــهِ حـــسنٌ قد حالَ مذ غابَ عني وجهُكَ الحسنُ

6.2.16 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *rāʾ*; motivo: nostalgia[952]:

يَـــفـديـــكَ مـــي مُـحِبٌّ شـأنـــهُ عَـجَـبٌ ما جئتَ بالذّنبِ إلاّ جـــاء معتـــذِرَا
لم يُنجني منكَ ما استشعرْتُ مـــن حَذَرٍ هيهاتَ كيدُ الهوَى يستهلِكُ الحذرَا

---

950 *Op.cit.*, p.62.

951 *Op.cit.*, p.77.

952 *Op.cit.*, p.25.

6.3 Los metros en la poesía de al-Mutanabbī

El poeta procura, por medio del metro poético reflejar ante el receptor lo que bulle en su interior. El metro no es caprichoso, sino que está ligado al estado anímico del poeta en el momento de la creación del poema. Toda casida tiene su "ritmo y musicalidad propias que van en consonancia con el estado anímico del poeta"[953]. En la siguiente tabla puede verse la estadística de los metros poéticos utilizados por al-Mutanabbī en las casidas dedicadas a la mujer:

Metro	Frecuencia de empleo (n.º)	Frecuencia de empleo (%)
Ṭawīl	5	41%
Basīṭ	3	25%
Mutaqārib	2	16,66%
Kāmil	1	8,33%
Jafīf	1	8,33%
Total	12	100%

La variedad de metros poéticos nos confirma que "difieren según difiere la visión y los sentimientos del poeta, que van modificando su estado anímico"[954]. El valor del metro poético consiste en que "produce en nosotros un gran interés, una gran atracción, por la cadencia y el ritmo de las secuencias y pies métricos, que van en consonancia con lo que oímos, para formar esa cadena de eslabones contiguos que van aportando un ritmo determinado que termina con un pie métrico concreto que se cierra con el mismo sonido siempre, lo que denominamos rima, y que es como un collar cada una de cuyas cuentas adopta una forma específica y tiene un tamaño y un color específico; si una de las

[953] ISMĀʿĪL, ʿIzz ad-Dīn, *at-Tafsīr an-Nafsī li-l-ȧdab*. Dār ġarīb li-t-tibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 1990 J.C./ 1410 H., p. 79.

[954] AṬIMĪŠ, Muḥsin, *Dayr al-Malāk: Dirāsa naqdīya li-ẓ-Ẓawāhir al-fannīya fī š-šiʿr al-ʿirqī l-muʿaṣir.* Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (2ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H., p. 292.

cuentas difiere en algo de las demás, se aparta del resto y resulta extraña y ajena al collar"[955].

La poesía, en tanto que medio que usa el poeta para lograr una suerte de conciliación entre él mismo y el mundo exterior, se sustenta en una base fundamental para ello, que es el ritmo, puesto que "es el ritmo de la actividad anímica a través del cual no solamente percibimos los sonidos de las palabras, sino también los sentidos y los sentimientos"[956]. La elección del metro poético, tal como hemos avanzado, no es al azar ni caprichosa, sino que está ligada a la misma esencia del alma del poeta. Procede aquí recordar las palabras de Ḥāzim al-Qarṭāŷinī: "Dado que los motivos y propósitos de la poesía son diversos, pues hay una poesía que busca lo serio y lo formal, otra que aspira a expresar lo jocoso y lo ligero, otra que se dedica a loar la belleza y gloriarla, y otra que pretende el vituperio y el sarcasmo, todos estos motivos han de ser reflejados mediante los esquemas métricos y modelos que puedan representarlos con eficacia ante el receptor. Si el poeta aspira a hacer una loa o a vanagloriarse de algo, habrá de reflejar ese propósito con esquemas métricos grandilocuentes, acendrados y formales; más si su propósito es jocoso y humorístico, o busca vituperar algo o alguien, entonces habrá de emplear esquemas métricos de menor formalismo, más livianos. Y lo mismo cabe decir del resto de los motivos y propósitos poéticos"[957]. Teniendo en cuenta que la elección del metro poético supone decantarse por "un esquema específico que lleva en su interior toda la capacidad de asimilar un tipo determinado de experiencias poéticas, pudiendo decirse que cada época tiene su propio ritmo, ligado a una estructura social e histórica determinada, y que los esquemas métricos, con su estructura, no surgen de la nada"[958],

[955] ANĪS, Ibrāhīm, *Mūsīqā aš-ši ʕr al-ʿarabī., op.cit.*, p. 8.

[956] IYĀD, Šukrī Muḥammad, *Musīqā aš-ši ʕr al-ʿarabī: Mašrū' dirāsa ʿilmīya*. Dār al-maʿrifa, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H., p. 116.

[957] AL-QARṬĀŶINĪ, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā' wa sirāŷ al-udaba'*., *op.cit.*, p. 226.

[958] LUTFĪ, Amīra, *Jasā'is al-uslūb fī ši ʕr Jalīl Ḥāwī Dirāsa fī al-binyatayn al-īqā'īya wa ad-dalālīya*, Dirāsat li-nayl šahādat al-Māŷistīr fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ, Qism al-luġa al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat Dimašq, Siria, 2007 J.C./ 1428 H., p. 29.

hemos de observar en la tabla precedente que hay una coincidencia entre los dos poetas en la parte que toca al uso preferente de los metros *ṭawīl* y *basīṭ*, que figuran en los primeros puestos de la lista. Y es que esos dos metros son "los metros más largos de la poesía árabe, más grandes que los demás metros en cuanto a prestigio, excelsitud y boato. Los poetas que aspiran a reflejar motivos formales y serios tienden a usarlos. Y con esos dos metros es como se descubre a los poetas que no dominan bien el idioma. El metro *ṭawīl* es el favorito, el más glorioso. Es más amplio y capaz que el *basīṭ*, más suelto, más libre y de más dulce música"[959]. La diferencia evidente y obvia entre al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn estriba en la frecuencia de uso del metro, puesto que el *ṭawīl* ocupa en al-Mutanabbī el primer puesto en el número de veces que lo emplea, en tanto que en Ibn Zaydūn ocupa el segundo puesto. En realidad, estas conclusiones apuntan a que el sufrimiento anímico de al-Mutanabbī en su relación con la mujer era evidente, con lo cual hallamos una puerta abierta para contestar a todos los que dudan de que el poeta hubiera tratado en realidad a la mujer. Y es que el metro *ṭawīl*, que con tanta frecuencia utiliza al-Mutanabbī, es uno de los metros más apropiados para la expresión del sentimiento, porque el poeta puede, a través de largo aliento poético que le proporciona, ahondar en la idea. Es sabido que los metros largos son los preferidos por los poetas en los momentos en que buscan adentrarse en la descripción de sus estados anímicos y por ende sus sentimientos. Así pues, es un metro adecuado para el género amoroso y la descripción de la mujer, y ese es el motivo por el cual ocupa los puestos de cabeza en la poesía árabe, ya que "se ha compuesto en este metro aproximadamente la tercera parte de toda la poesía árabe. Es el esquema métrico que los antiguos preferían para sus poemas por sobre todos los demás, particularmente en los motivos nobles y formales"[960]. El metro *ṭawīl* permite al poeta árabe transmitir su experiencia poética de una forma en la que procura "compaginar el sentimiento que bulle en su interior con ciertas dosis de reflexión y engalanamiento, tanto si es un sentimiento triste y calmado, en el que no cabe la estridencia, como si es alegra y pausado, sin lugar a lo

[959] AL-MAŶḌŪB, ʿAbd Allāh, *al-Muršid ilā Fahm aš ʿāri al-ʿarabī wa ṣinā'atihā*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1970 J.C./ 1390 H., t.1, p. 360.

[960] ANĪS, Ibrāhīm, *Mūsīqā aš-ši ʿr al-ʿarabī., op.cit.*, p. 191.

estentóreo"[961]. El metro basīṭ aparece en segunda posición, lo cual confirma lo que hemos señalado sobre la experiencia de al-Mutanabbī con la mujer y su presencia en su obra. Y es que se trata de un metro muy adecuado para expresar los sentidos en los que hay "una fuerte presencia de nostalgia, o dolor, o un sentimiento muy manifiesto y claro. Si el sentimiento que subyace tras la descripción es de tipo tranquilo y reflexivo, entonces el *basīṭ* es el metro adecuado"[962]. Aunque el *basīṭ* se parece en cierta manera al *ṭawīl*, no da la misma cabida a la captación de los sentidos, ni tiene la misma ductilidad para moldear las estructuras y expresiones. Aunque ambos metros son similares, el *ṭawīl* es superior en delicadeza y fecundidad"[963]. Por ese motivo al-Mutanabbī utiliza el *ṭawīl* en sus poemas amorosos, sus panegíricos y sus descripciones. El aspecto musical de la poesía que se trasluce en la rima y en la consonante que la marca es "lo primero que le llega al receptor de la casida, la marca más destacada de todas las que integran la estructura del poema. Y es que la influencia y la misión de la rima implica por un igual a las dos partes del hecho poético: el arte, por un lado, y el receptor, por otro lado"[964]. Cuando el alma del poeta está ligada al metro y la música que crea para su poesía, eso significa que "el eje del poema es el sentimiento interior y el efecto que hace en quien cata la poesía. Y cuando la música del poema aspira a lograr la armonía e insuflar la

[961] AN-NUWAYHĪ, Muḥammad, *aš-Šiʿr al-ŷāhilī Manhaŷ fī dirāsatih wa taqwīmih*., *op.cit.*, p. 61.

[962] AL-MAŶḌŪB, ʿAbd Allāh, *al-Muršid ilā Fahm ašʿāri al-ʿarabī wa ṣinā'atihā*., *op.cit.*, p. 421.

[963] AŠ-ŠĀYIB, Aḥmad, *Usūl an-naqd al-adabī.* Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C./ 1393 H., p. 322.

[964] ʿALWĀN, ʿAlī, *Taṭawwur aš-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ fī al-ʿIrāq: Ittiŷāhāt ar-ru'yā wa ŷamaliyāt an-nasīŷ*. Manšurāt Wizārat al-ʿIlām, Bagdad, Irak, Silsilat al-kutub al-ḥadīṯa (91), 1975 J.C./ 1395 H., p. 232.

calma, el placer y la abstracción anhelados, entonces la realidad poética trabaja para insuflar ese placer en las almas[965].

Al-Mutanabbī intenta, por medio del tratamiento que le da a la mujer en su poesía, la búsqueda de un lenguaje no trillado que pueda reflejar el eco de su alma, que aspira a la excelencia poética. Si observamos los versos de al-Mutanabbī que hemos utilizado en nuestro estudio, veremos que las consonantes que marcan la rima y las de la rima en sí son solo unas pocas (*bāʾ, dāl, mīm, qāf, kāf* y *lām*). El ritmo "nos transporta de un estado habitual a un estado que bulle de movimiento y de música, que nos aporta una energía espiritual con la que vivimos momentos muy especiales, que nos conducen al corazón del sentido"[966].

Por eso el que sigue el diván de al-Mutanabbī en sus distintos motivos poéticos descubre una realidad: que es un autor que en sus rimas pasa por alto una serie de consonantes (*ṭāʾ, jāʾ, ṣād, ḍād, ṭāʾ, ẓāʾ* y *ġayn*), que son letras "pesadas" desde el punto de vista fonético, y otorga la preferencia en las rimas de su poesía a la consonante lām, que es ligera y sencilla fonéticamente. Diríase que al-Mutanabbī, al escoger sus rimas, esté pensando en el receptor, en cómo mejorar el eco que producen sus versos en las almas de los oyentes. La música poética contribuye a conformar la experiencia del poeta en cuanto al sonido de la música que va en consonancia con el contenido general que el poeta desea reflejar. "Cuando el poeta quiere construir una casida, lo primero que hace es forjar en prosa la idea y el contenido sobre el cual quiere construir el poema, para luego ir moldeando las palabras y expresiones adecuadas, las rimas que resulten apropiadas, y el esquema métrico que facilite la expresión del poema"[967]. De ahí que al-

---

[965] FAYDŪḤ, ʿAbd al-Qādir, *al-Ittiŷāh an-nafsī fī naqd aš-šiʿr al-ʿarabī*. Manšurāt i-t-tiḥad al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, 1992 J.C./ 1412 H., p. 446.

[966] AS-SALĀMĪ, ʿUmar, *al-Iʿŷāz al-fannī fī al-qur'an al-karīm*. Našr wa tawzīʿ Mu'assasāt ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd Allāh, Túnez, 1980 J.C./ 1400 H., p. 226.

[967] AL-ʿALAWĪ, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭabāṭabā, *ʿIyār aš-šiʿr*. Taḥqīq wa taʿlīq. Muḥammad Zaġlūl Salām, Munša'atu al-maʿārifi, Alejandría, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1977 J.C./ 1397 H., p. 5.

Mutanabbī comprendiera "el efecto que puede hacer la vecindad de algunas consonantes o palabras rudas o bastas, que utilizaba intencionadamente para hacer ver la fuerza y la capacidad sugestiva de su poesía, capaz de arrastrar la mente del lector y demostrarle su enorme fuerza de imaginación y configuración. Y es que el amor por la lengua árabe dominaba la vida de al-Mutanabbī, se apoderaba de su pensamiento, hasta que llegó a tratar de representar las letras de forma independiente, como si tuvieran un significado en sí mismas, e intentar reflejar los sonidos y formas de esas consonantes, consciente como era de la entidad y sentimiento que esos sonidos y letras poseen"[968]. Por eso las consonantes marcadoras de la rima desempeñan un papel primordial en la configuración de los sentimientos de al-Mutanabbī hacia la mujer, y a través de ellas procura darle a su poesía una voz particular, diferente a la de los demás, una voz que surja en armonía con la representación de su visión de la mujer y su relación con ella.

A continuación, vamos a citar algunas de las muestras poéticas en las que hemos basado nuestro estudio, detallando el tipo de metro poético, la métrica, y el motivo:

6.3.1 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: elegía[969]:

يــا أَخْتَ خَيرِ أخٍ يا بِنْتَ خَيرِ أبِ كِنَايَةً بِهِمَا عَـنْ أشرَفِ النّسَبِ
أَجِــلُّ قَــدْرَكِ أنْ تُسْمَــيْ مُؤبَّنَةً وَمَنْ يَصِفْكِ فَقد سَمّاكِ للعَرَبِ
طَوَى الجَزِيرَةَ حـتى جاءَني خَبَرٌ فَزِعْتُ فيهِ بآمالي إلــى الكَذِبِ

6.3.2 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso[970]:

---

[968] MADŪRĪ, Sāmiya, *Šišr al-ḥikma bayna ar-ru'yat al-falsafīya wa al-malfūẓ an-nafsī ʿinda al-Mutanabbī: Muqāraba sīkūlūŷīya ta'wīlīya.* Risāla li-nayl daraŷat al-Māŷistīr fī l-adab al-ʿabbāsī, Qism al-luġa al-ʿarabīya wa ādābuhā, Ŷāmiʿat al-'Aqīd al-Ḥāŷ Lajḍar, Argelia, 2010 J.C./ 1431 H., p. 121.

[969] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* p.476.

[970] *Op.cit.,* p. 25.

أبْلى الهَوَى أسَفاً يَوْمَ النّوَى بَدَني ... وَفَرّقَ الهَجْرُ بَيْنَ الجَفْنِ وَالوَسَنِ
رُوحٌ تَرَدّدَ فـــي مـــثلِ الخِلالِ إذا ... أطَارَتِ الرّيحُ عنهُ الثّوْبَ لـم يَبِنِ
كَفَى بِجِسْمي نُحُولاً أنّــني رَجلٌ ... لَــوْلا مُــخـاطَبَتي إياكَ لمْ تَــرَني

6.3.3 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: panegírico[971]:

وَمَـا العِشْقُ إلاّ غِرّةٌ وَطَمَاعَـةٌ ... وَغَيرُ بَنَاني للزّجَاجِ رِكَابُ
تَرَكْنَا لأطْرَافِ القَنَا كُلَّ شَهْوَةٍ ... فَــلَيْسَ لَنَا إلاّ بِهِنّ لِعَابُ

6.3.4 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *dāl*; motivo: panegírico[972]:

سُهادٌ أتانا منكِ فـي العَــينِ عِـنْــدَنَا ... رُقــادٌ وقَـلاّمٌ رَعَـى سَــرْبُكـمْ وَرْدُ
مُمَــثّلَــة حـتى كـأنْ لــمْ تُــفـارِقــي ... وحتى كأنّ اليأسَ من وَصْلِكِ الـوَعدُ
وحــتى تَكادي تَمْسَحينَ مَــدامعــي ... ويَعْبَقُ فــي ثَـوْبيَّ مــن رِيــحِكِ النّدُّ
إذا غَـدَرَتْ حَسْناء وفّتْ بِـعَـهْدِهـا ... فَمِنْ عَهْدِها أنْ لا يَـدُومَ لَهـا عَـهْدُ

6.3.5 Tipo de metro: *jafīf*; consonante marcadora de la rima: *dāl*; motivo: autoelogio[973]:

كمْ قَتيلٍ كمَا قَتلْتُ شَهــيدِ ... لِبَياضِ الطّلَى وَوَرْدِ الخُدودِ
وَعُيُونِ المَهَا وَلا كَعُيُــونٍ ... فَتَكَــتْ بالمُتَــيَّمِ المَعْــمُودِ
دَرَّ دَرُّ الـصَّبَاءِ أيّــامَ تَجْرِيـ ... ـرِ ذُيُولي بدارِ أثْلَةَ عُـودِي
رَامِياتٍ بأسْهُمٍ رِيشُها الـهُدْ ... بُ تَشُقّ القُلوبَ قبلَ الجُلودِ
يَتَرَشّفْنَ مِــنْ فَمي رَشَفَاتٍ ... هُنّ فيهِ أحْلى مِنَ التّوْحيدِ

---

971 *Op.cit.,* pp.529-530

972 *Op.cit.,* pp .234-235

973 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-ʿUrf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* pp.38-37.

6.3.6 Tipo de metro: *kāmil*; consonante marcadora de la rima: *qāf*; motivo: panegírico:[974]

جَرّبْتُ مِـنْ نَارِ الهَوَى ما تَنطَفي ... نَـارُ الغَضَا وَتَكِـلُّ عَـمّا يُحْرِقُ
وَعَـذّلْتُ أهْلَ العِشْقِ حتى ذُقْتُهُ ... فعجبتُ كيفَ يَموتُ مَن لا يَعشَقُ
وَعَذَرْتُهُمْ وعَـرَفْتُ ذَنْبي أنّـني ... عَيّرْتُهُمْ فَـلَقيتُ منهُمْ ما لَـقُـوا

6.3.7 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm*; motivo: elegía[975]:

ألا لا أري الأحـداثَ مَـدحاً ولا ذَمّا ... فَـما بَطشُها جَهلاً ولا كفّها حِلمَا
إلى مثلِ ما كانَ الفتى مـرْجعُ الفتى ... يَعُودُ كمَا أَبْدي ويُكرِي كما أرْمَى
لَكِ الله مِـنْ مَفْجُـوعَـةٍ بحَبيبِها ... قَـتيلَةِ شَوْقٍ غَيرِ مُلحِقِها وَصْمَا
أحِـنّ إلى الكأسِ التي شرِبَتْ بـها ... وأهـوى لمَثواها التّرابَ وما ضَمّا
بَـكَيْـتُ عَلَيها خِيفَةَ فـي حَياتِها ... وذاقَ كِلانا ثَكْـلَ صاحِبِـهِ قِـدْمَـا
ولَـوْ قَتَلَ الهَجْرُ المُحبّـينَ كُلّهُـمْ ... مضَى بَلَدٌ بـاقٍ أجَدّتْ لَـهُ صَرْمَا

6.3.8 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *nūn*; motivo: amoroso:[976]

وهـل أنـا بعدَكُـم عـائشٌ ... وقد بنتَ عنّي وبانَ السكَن
فدى ذلكَ الوجه بدرُ الدجى ... وذاك التثنّي تـثنّي الغُـصُن
فـما لـلفراق ومـا للجميع ... ومـا لـلرياح وما لـلدِمَن
كأنْ لم يكن بعد أن كان لي ... كما كـان لي بعد أن لم يكُن

6.3.9 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *mīm* motivo: panegírico[977]:

---

[974] *Op.cit.*, pp.45-46.

[975] *Op.cit.*, p.196.

[976] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit.,* pp. 649-650.

[977] *Op.cit.*, pp.131-132.

نَرَى عِظَماً بالبَينِ والصّدُّ أعـظَـمُ ونَتّهِمُ الواشِينَ والدّمْعُ مِنْهُمُ
ومَـنْ لُبُّهُ مَع غَيرِهِ كَـيفَ حـالُهُ ومَنْ سِرّهُ في جَفْنِهِ كيفَ يُكتَمُ
ولمـا التَـقَيْـنا والنّوَى ورَقيبُنا غَفُولانِ عَنّا ظِلْتُ أبكي وتَبسِمُ
فَلَمْ أرَ بَـدراً ضاحِكاً قَـبلَ وجْهِها ولـم تَـرَ قَـبْلي مَيّتاً يَتَكَلّمُ
ظَلومٌ كمَتنَيْها لِـصَبٍّ كَخَـصْرِها ضَعِيفِ القُوَى مِن فِعلِها يَتَظَلّمُ

6.3.10 Tipo de metro: *mutaqārib*; consonante marcadora de la rima: *lām*; motivo: panegírico[978]:

إلامَ طَـماعِيَـةَ العـاذِلِ وَلا رَأى في الحُبِّ لِلعاقِلِ
وَإنّي لَأعشَقُ مِن عِشقِكُم نُحولي وَكُلَّ اِمرِئٍ ناحِلِ
وَلَـو زُلتُمُ ثَمَّ لَـم أبكِكُم بَكَيتُ عَلى حُبّيَ الزائِلِ
أيُنكِرُ خَدّي دُموعي وَقَد جَرَت مِنهُ في مَسلَكٍ سابِلِ

6.3.11 Tipo de metro: *ṭawīl*; consonante marcadora de la rima: *qāf*; motivo: panegírico[979]:

لِعَيْنَيْكِ مـا يَـلقَى الفُـؤادُ وَمَا لَـقي وللحُبّ ما لم يَبقَ منّي وما بَـقي
وَمـا كـنتُ مـمّنْ يَدْخُلُ العِشْقُ قـلبَه وَلكِنّ مَن يُبصِرْ جفونَـكِ يَـعشَقِ
وَبينَ الرّضَى وَالسُّخطِ وَالقُرْبِ وَالنَّوَى مَجـالٌ لِـدَمْعِ المُقْلَـةِ المُتَرَقـرِقِ

6.3.12 Tipo de metro: *basīṭ*; consonante marcadora de la rima: *bāʾ*; motivo: panegírico:[980]

هـامَ الفُـؤادُ بـأعرابِيّةٍ سَكَنَتْ بَيـْتاً مـن القلبِ لم تَمدُدْ له طُنُبَا
مَظْلُومَةَ القَدّ في تَشْبيهِهِ غُصُناً مَظْلُومَةَ الرّيقِ في تَشبيهِهِ ضَرَبَا
بَيضاءُ تُطمِعُ في ما تحتَ حُلّتِها وعَـزّ ذلـكَ مَطْلَـوباً إذا طَلَبَا
كأنّها الشّمسُ يُعْيي كَفَّ قابضِهِ شُـعاعُها ويَراهُ الطّرْفُ مُقْتَرِبَا

---

978 *Op.cit*., pp. 299-300.

979 *Op.cit*., pp. 279-278.

980 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit*., p.114.

La diferencia entre los metros poéticos y las consonantes marcadoras de la rima es una muestra de que "los diversos motivos impulsan a ello, porque, en caso contrario, bastaría con un solo metro. ¿Es acaso lógico que el primer metro, el ṭawīl, sirva también para expresar la danza y la ligereza?[981]. Dado que la experiencia del amor y de la mujer en al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn surge de un sentimiento sincero y de una experiencia real, la lengua poética y el ritmo musical han de representar algo sincero y real, algo que pueda reflejar los arcanos de sus almas. Por eso, la variedad de los metros poéticos en Ibn Zaydūn y al-Mutanabbī intenta expresar y cantar al receptor un ritmo que es tan diverso como diversos son los estados anímicos ante el hecho de la mujer. Por eso ambos poetas aciertan al elegir los metros y las rimas que resultan más acordes con su estado poético. Esto implica que "puede resultar algo exagerado que consideremos que los poetas comparten un mismo sentimiento solo porque comparten el motivo o el objeto de la poesía"[982]. La rima y la consonante marcadora de la rima expresan "una pausa poética que puede ser más larga o más breve, para que el poeta tome aliento y se libere del torrente de sentimientos que le embargan, dándole una oportunidad para revisar las cosas a través de ese mundo sorprendente"[983]. Los críticos, tanto antigua como modernamente, confirman la importancia de la relación entre la rima y el significado, en el sentido de que las ideas van ligadas a la rima "de forma interna e innata. Y es que si buscamos las ideas después de tener fijadas las rimas, surgirá de ello una poesía artificiosa, impostada, que no resultará arrebatadora para los oídos ni moverá la imaginación. Pero si las ideas surgen de forma natural y espontánea a partir del ritmo de las palabras y de la armonía de las rimas, entonces la lengua de la poesía tendrá un efecto mágico y arrebatador"[984].

---

[981] AL-MAŶḌŪB, ʿAbd Allāh, *al-Muršid ilā Fahm aš ʿāri al-ʿarabī wa ṣinā'atihā., op.cit.*, p. 72.

[982] ANĪS, Ibrāhīm, *Mūsīqā aš-ši ʿr al-ʿarabī., op.cit.*, p.72.

[983] Al-Ṭarīsī, Aḥmad, *Minhaŷiyya al-ʿamal al-ʾadabī. Mawqif al-muḥallil min al-naṣṣ al-šiʿrī.,* revista de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Mohamed V, Marruecos, Rabat, n.º 9, 1982., p. 119.

[984] BADAWĪ, ʿAbd ar-Rḥmān, *Fī š-ši ʿr al-ʿūrūbī al-mu ʿāṣir., op.cit.*, p. 138.

6.4 Análisis artístico técnico de la casida de al-Mutanabbī que comienza con "Duermevela sobre duermevela, quien es como yo se desvela"[985]

أرَقٌ عَـلـى أرَقٍ وَمِثْـلي يَـأرَقُ ... وَجَـــوًى يَــزيدُ وَعَبْرَةٌ تَتَرَقْرَقُ

جُهْدُ الصّبابَةِ أنْ تكونَ كما أرَى ... عَينٌ مُسَهَّــدَةٌ وقَـلْـبٌ يَخْـفِـقُ

مَــا لاحَ بَـرْقٌ أوْ تَرَنّــمَ طـائِــرٌ ... إلاّ انْــثَـنَيْــتُ وَلــي فُــؤادٌ شَيّقُ

جَرَيْتُ مِنْ نَارِ الهَوَى ما تَنطَفي ... نَــارُ الغَضَا وَتَكِـلُّ عَـمّـا يُحْـرِقُ

وَعَذَلْتُ أهْلَ العِشْقِ حتى ذُقْـتُهُ ... فعجبتُ كيفَ يَموتُ مَن لا يَعشَقُ

وَعَذَرْتُهُمْ وعَرَفْتُ ذَنْبي أنّني ... عَيّرْتُهُمْ فَلَقيتُ منهُمْ مـا لَـقُـوا

أبَني أبِينَا نَـحْـنُ أهْــلُ مَـنَازِلٍ ... أبَـداً غُـرابُ البَـينِ فيها يَـنْعَقُ

نَبْكي على الدّنْيا وَمَا مِنْ مَعْشَرٍ ... جَمَعَتْهُمُ الـدّنْيا فَـلَمْ يَتَفَـرّقُــوا

أينَ الأكَاسِـرَةُ الجَـبابِرَةُ الأُلَـى ... كَنَزُوا الكُنُوزَ فَما بَقينَ وَلا بَقوا

من كلّ مَن ضاقَ الفَضاءُ بجيْشِهِ ... حتى ثَوَى فَحَواهُ لَحـدٌ ضَـيّقُ

خُـرْسٌ إذا نُـودوا كأنْ لم يَعْلَمُوا ... أنّ الكَـلامَ لَهُمْ حَـلالٌ مُـطلَـقُ

فالمَوْتُ آتٍ وَالنّفُوسُ نَفائِـسٌ ... وَالمُسْتَعِزّ بِمَا لَـدَيْـهِ الأحْمَـقُ

وَالـمَـرْءُ يأمُـلُ وَالـحَيَاةُ شَهِـيّـة ... وَالشّيْبُ أوْقَرُ وَالشّبيبَـة أنْـزَقُ

وَلَقَدْ بَكَيْتُ على الشَّبابِ وَلمّتي ... مُسْوَدّةٌ وَلِمَاءِ وَجْـهـي رَوْنَـقُ

حَـذْراً عَلَيْهِ قَـبلَ يَـوْمِ فِـراقِـهِ ... حتى لَكِدْتُ بمَاءِ جَفني أشــرَقُ

أمّا بَنُو أوْسِ بنِ مَعْنِ بنِ الرّضَى ... فأعزّ مَـنْ تُـحْـدَى إليــهِ الأيْــنُـقُ

كَبّرْتُ حَـوْلَ دِيـارِهِمْ لـمـا بَـدَتْ ... منها الشُّموسُ وَليسَ فيها المَشرِقُ

وعَجِبتُ من أرْضٍ سَحابُ أكفّهمْ ... مــن فَـوْقِها وَصـُخورِها لا تُورِقُ

وَتَـفُـوحُ مـن طِيبِ الثّنَاءِ رَوَائِحٌ ... لَـهُـمُ بـكُـل مكـانَــةٍ تُسْتَنشَـقُ

مِسْكِـيــةُ النـفَحـاتِ إلاّ أنــهـا ... وَحْـشِـيــةٌ بِسِـواهُـمُ لا تَـعْبَـقُ

أمُـريدَ مِـثْلِ مُـحَمدٍ في عَصْرِنَا ... لا تَبْلُنَـا بِـطِلابِ مـا لا يُـلْحَـقُ

لم يَخْلُقِ الرّحْمنُ مـثْـلَ مُـحَـمـدٍ ... أحَداً وَظَنّـي أنّــه لا يَخْـلُــقُ

يــا ذا الـذي يَـهَبُ الكَثيرَ وَعِنْدَهُ ... أنــي عَــلَيْــهِ بأخْذِهِ أتَـصـدقُ

أمْطِر عَليّ سَحَابَ جُودِكَ ثَـرةً ... وَانظُـرْ إلـي برَحْمَةٍ لا أغْرَقُ

كَذَبَ ابنُ فـاعِلَــةٍ يَقُولُ بجَهْلِــهِ ... ماتَ الكِرامُ وَأنْتَ حَيٌّ تُرْزَقُ

---

[985] AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, Šarḥ wa taḥqīq. *al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī.*, *Op.cit*., pp. 45-46.

La literatura se asienta sobre tres elementos: "el elemento de las palabras, el del significado y el de la imagen. La unión de estos elementos no es una mezcla de cosas con entidad independiente las unas de las otras, sino que es un proceso de creación, una estructura nueva"[986]. Una lectura artística de la casida poética nos exige preguntarnos: "¿qué es lo que añade a nuestra experiencia la lectura de una casida, y qué la hace mejor que otras? En cualquier caso, ¿hemos de escuchar una pieza musical para poder disfrutar de los momentos más valiosos? Y, ¿por qué creemos que una opinión artística determinada es superior a las demás opiniones? Esas son las preguntas fundamentales que hay que responder"[987]. Ya Ḥāzim al-Qarṭāŷinī nos mostró dos vías para que el poeta conforme la imagen poética: la primera es inspirarse en la mera imaginación, en la búsqueda del pensamiento, y la segunda es ir algo más allá de la imaginación y el pensamiento. La primera se basa en la fuerza del poeta y en su capacidad de adoptar sentidos, observar los diferentes aspectos y combinarlos en la forma más armónica, lo cual se consigue con la capacidad imaginativa y de observación, que produce distintas suertes de sentidos en los diversos motivos que aborda el poeta. La segunda consiste en adoptar los sentidos que van más allá de la imaginación del poeta, lo cual requiere una búsqueda de las ideas a través de las obras y a escritas, sean prosa, verso, historia, dichos del profeta o refranes. La mente va buscando en esas referencias para captar algo que encaje con su pensamiento y producir así la literatura"[988]. Partiendo de estas premisas, la lectura artística y analítica de la poesía nos obliga a colocar ante nosotros diferentes aspectos, empezando por las circunstancias y el entorno en el que se creó la casida, siguiendo por el valor de la palabra en ella, y llegando a la lectura artística y técnica de algunos fenómenos presentes en la casida. El lenguaje de la poesía en al-

---

[986] AL-BAṢĪR, Kāmil Ḥusayn, *Binā' aṣ-ṣura al-fannīya fī l-bayān al-ʿarabī : Muwāzana wa taṭbīq*. Maṭbaʿat al-muŷammaʿ al-ʿilmī, Irak, 1987 J.C./ 1407 H., p. 138.

[987] I I. A. RICHARDS, *Mabādi' an-naqd al-adabī.* Tarŷamat wa taqdīm. Muṣṭafā Badawī. al-Mu'assasa al-miṣrīya al-ʿāmma li-t-ta'līf wa tarŷama wa at-tibāʿa wa An-našr, El Cairo, Egipto, 1963 J.C./ 1382 H., pp. 41-42.

[988] AL-QARṬĀŶINĪ, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā' wa sirāŷ al-udaba'*., *op.cit.*, pp. 38-39.

Mutanabbī "es extraño, tiene sus secretos y su propio mundo mágico, su particular pulso rítmico.

Nuestra elección de esta casida y no otra se debe a que dentro de ella se imbrica más de un motivo poético: el sapiencial, el amoroso y el panegírico. La imagen de la mujer está presente y acompaña en todo momento al alma del poeta. Nos vamos a centrar en una lectura artística y analítica de la primera parte de la casida, cuyo eje está constituido por la mujer y por el sufrimiento de al-Mutanabbī. Intentaremos presentar una lectura acorde al texto, que nos descubre la evolución de la palabra poética junto con la evolución de la situación anímica de al-Mutanabbī, un texto en el que se entrecruzan varios motivos, puesto que se trata de un panegírico dedicado a Abū Šuŷāʿ ibn Muḥammad al-ʾAzdī. Los primeros versos de la casida nos descubren la realidad de la evolución de la situación anímica del poeta a través de un diálogo con el alma de la poesía de al-Mutanabbī, según el método analítico que hemos elegido. Y es que la poesía para al-Mutanabbī representa un mundo "de naturaleza particular a nivel de sus ambiciones y sus frenos, su ira, su rebeldía, su unicidad, su aislamiento y su altivez"[989]. Por eso al-Mutanabbī busca, en su orgullo y su soberbia, un lenguaje no usado que pueda expresar verazmente su estado anímico. En cuanto al marco exterior en el que se inscribe la casida, hay que decir que al-Mutanabbī utiliza el metro poético que mejor encaja con su estado, dado que la música poética para al-Mutanabbī es "un elemento esencial en la casida poética en general, que utiliza como medio para reafirmar el contenido, fijando así el ritmo y la armonía, la simbiosis entre el significado y el significante, la música interna y la externa. Quizá sea esta característica de la poesía de al-Mutanabbī la que hace que su poesía sea tan especial, con unos rasgos que no se encuentran en otros poetas"[990].

---

[989] AL-'AŠMĀWĪ, Muḥammad Zakī, *Mawqif aš-šiʿr min al-fann wa al-ḥayāt fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, 1981 J.C./ 1401 H., p. 250.

[990] ḤUSAYN, Šalūf, *Šiʿr al-ḥikma ʿinda al-Mutanabbī bayna an-nuz'at al-ʿaqlīya wa al-Mutaṭallabāt al-fannīyya.* Baḥṯ li-nayl daraŷa fī al-Maŷistīr fī l-adab l-qadīm, Qism al-luġat al-ʿarabīya wa ādābuha, Ŷāmiʿat al-Ijwa Mantūrī, Argelia, 2006 J.C./ 1427 H., p. 225.

El metro poético representa la relación de armonía entre los significados y las palabras y el alma del poeta, puesto que el alma del poeta, en el momento de la creación, busca el metro que mejor se adapte a las circunstancias del poema, porque "el poeta, en estado de desesperanza y frustración suele escoger un esquema métrico largo, con muchos pies métricos, a través del cual describe las cuitas y penurias que embargan su espíritu. Si el poema se gesta en un momento de desgracia y temor, bajo la influencia de la impresión sufrida por el alma, entonces se requiere un metro corto, que encaje con la rapidez de su respiración y el aumento de las pulsaciones de su corazón"[991]. La diversidad de motivos poéticos, "con algunos que aspiran a reflejar lo serio y formal, y otros que se decantan por lo festivo, jocoso y ligero, y otros que expresan la gloria y lo hermoso, y los que apuntan al vituperio y el desprecio, exige que haya también unos esquemas métricos diversos que les sean apropiados y que permitan expresar lo que bulle en el alma del poeta. El mejor esquema métrico será el que mejor encaje con el objeto o el sentimiento del poeta"[992]. Por ese motivo al-Mutanabbī escogió para su casida el metro *kāmil* "el completo" así llamado por lo completas que son sus vocales, "treinta vocales que no se reúnen en ningún otro metro poético"[993]. Y al-Mutanabbī acertó al elegir ese metro, puesto que el kāmil "ofrece al poeta amplias posibilidades de expresar sus sensaciones, y por ello lo encontramos siempre en los primeros puestos de frecuencia de uso en las casidas tradicionales de los poetas árabes y también en las casidas compuestas en el llamado verso libre"[994]. Vamos a ofrecer aquí un análisis artístico y técnico de una de las casidas de al-Mutanabbī a través de la corriente artística que se ocupa del "texto literario en tanto que entidad artística y literaria, experiencia artística surgida de un

[991] ANĪS, Ibrāhīm, *Mūsīqā aš-šiʿr al-ʿarabī., Op .cit.,* pp. 177-178.

[992] ʿUṢFŪR, Ŷābir, *Mafhūm aš-šiʿr,* al-hay'a al-miṣrīya al-ʿāma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H., p. 402.

[993] AL-QAYRAWĀNĪ, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq., *Al-ʿUmda fī maḥāsin al-šiʿr wa-ʾādābihi*., *op.cit.*, p. 136.

[994] AS-SAYYID, Amīn ʿAlī, *Fī ʿilma al-ʿarūḍ wa al-qāfīya*. Dār al-maʿārif, Egipto, (5ª ed.), 1999 J.C./ 1419 H., p. 132.

creador y que contiene una formulación verbal depurada, plena de significados y dimensiones espirituales y del sentimiento"[995].

أَرَقٌ عَـلـى أَرَقٍ وَمِثْـلي يَـأرَقُ وَجَــوًى يَــزيدُ وَعَبْرَةٌ تَتَرَقْرَقُ

La imagen poética, de acuerdo con la perspectiva psicológica, "presenta una composición mental y sentimental en un instante del decurso temporal"[996]. Desde esta perspectiva, la imagen de la mujer aparece ya en el inicio del texto poético, puesto que el sentimiento aflora en la poesía amorosa cuando el poeta sufre "la intensidad del sentimiento, el dolor de la separación, la exacerbación de la pasión y el amor, haciendo que el corazón de los destinatarios del poema se doblegue, sus miradas se dirijan hacia el poeta y sus oídos le presten atención, ya que los versos de galanteo amoroso son cercanos a las almas y tocan los corazones por esa predisposición innata que Allāh (Dios) insufló en el hombre hacia el amor, esa inclinación hacia las mujeres. Casi nadie está libre de sentirse atraído por ellas y de lanzar sus flechas hacia ese blanco…"[997]. al-Mutanabbī nos presenta sus cuitas del alma en una casida con motivo panegírico por medio de ese tono de dolor y tristeza que aparece en el preludio del poema, sirviéndose de un lenguaje del que ya hemos hablado, ese lenguaje "tras el cual se aprecia una poesía verdadera o, con otras palabras, una experiencia humana rica y un gran sufrimiento, un viaje de reflexión del poeta que no se detiene en un punto concreto. Ese lenguaje revela un hecho creador inmortal e imperecedero".[998] El poeta nos explica su

---

[995] MUWĀFĪ, ʿUṯmān, *Manāhiŷ an-naqd al-adabī wa d-dirāsāt al-'adabīya*. Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya li-ṭ-ṭabʿ wa n-našr wa at-tawzīʿ, Alejandria, Egipto, 2005 J.C./ 1426 H., p. 107.

[996] ŶĀSIM, Ḥayāt, *Waḥdat al-qaṣīda fī š-šiʕr al-Ŷāhīlī ḥattā nihāyat al-ʿaṣr al-ʿAbbāsī*, Māŷistīr, Ŷāmiʿat Bagdad, Kuliyat al-ādāb, Bagdad, Irak, 1971 J.C./ 1391 H., p. 48.

[997] AD-DĪNWARĪ, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim, *aš-Šiʕr wa aš-šuʿara'.*, *op.cit.*, p. 81.

[998] AṬ-ṬARĪSĪ, Aḥmad A'āb, *An-naṣṣ aš-šiʕrī bayna r-ru'ya al-bayānīya wa ar-ru'ya aš-šārīya Dirasa naẓarīya wa taṭbīqīya*., *op.cit.*, p. 11.

sufrimiento por el amor a la mujer desde las primeras palabras que utiliza, que son la duermevela y el insomnio. Es ese sufrimiento propio del amante cautivo al que se le priva del sueño en la primera fase del amor, desvelándonos su condición, acompañado de las lágrimas en los momentos nocturnos, con ese sentimiento del enamorado que soporta las desventuras del amor. Esa tristeza que se trasluce en el texto es una clara prueba de que el poeta tiene una experiencia con la mujer, y por mucho que trate de ocultarla sus rasgos y sus padecimientos lo delatan. La prueba de ello es que la imagen poética es "la conjunción de las ideas y los sentimientos diversos en un constructo planteado en un lugar y un momento determinados"[999]. Y a continuación el poeta continúa desvelando su sufrimiento en el verso siguiente[1000]:

جُــهدُ الصِّبابَـة أن تَكـونَ كَمـا أُرى عَيْــن مســهدة وقَلــب يَخـفِقُ

La imagen poética deja una impronta artística al ser "veloz en la impresión que produce e intensa en la huella que deja en el alma del oyente o el lector, llevándolo de la pura realidad hacia una atmósfera nueva en la que interactúa con el autor, mueve su imaginación y comparte sus sentimientos"[1001]. al-Mutanabbī se está dirigiendo a los sentidos del receptor, puesto que la palabra se funde en una estructura artística y una referencia que causa sensaciones al intentar el poeta representar y personalizar el sentido a través del término جُــهدُ الصِّبابَـة "el padecimiento del amor", que resulta en sí mismo una prueba concluyente de que al-Mutanabbī ha alcanzado el grado más elevado en el amor, dado que la imagen poética, por mucho que al-Mutanabbī trata de ocultarla,

[999] ŶĀSIM, Ḥayāt, *Waḥdat al-qaṣīda fī š-ši ʕr al-Ŷāhīlī ḥattā nihāyat al-ʿaṣr al-ʿAbbāsī.*, *op.cit.*, p. 48.

[1000] Significado de los términos del verso: *ŷuhd al-ṣibāba* es el padecimiento del amor; *musahhada* es el insomnio, el desvelo, esto es, el poco dormir.

[1001] AN-NĀDĪ, Muḥammad aṭ-Ṭayab, *Tārīj al-adab wa n-nuṣūṣ al-adabīya*. Maktabat al-waḥda al-ʿarabīya, Argelia (s.d)., pp. 336-337.

es “una reproducción de la menta, un recuerdo de una experiencia sentimental o perceptiva pasada, que no tiene necesariamente que ser algo visual”[1002].

Y después al-Mutanabbī continúa, en los versos siguientes, explicando los momentos de pasión y amor que le embargan, cuando los entes de la naturaleza le provocan los sentimientos de pasión (el fulgor del relámpago, las estrellas, el canto de los pájaros)[1003]:

مـا لاحَ بَـرقٌ أو تَـرَنَّمَ طـائرٌ إلا انثنيـتُ ولـي فُـؤاد شَـيِّقُ

En la imagen poética confluye una serie de factores: “el efecto anímico, la percepción sensorial, el modo de engarzar los componentes de la imagen, la influencia de la posición cultural y social, la adecuación del asunto a la idiosincrasia del poeta o su falta de adecuación”[1004]. Al-Wāḥidī, comentarista de al-Mutanabbī, cuando explica el término *šayyiq*, dice que significa que el corazón le hace añorar a la amada, o que el fulgor del rayo remueve al amante y lo conduce a sentir deseos por su amada, porque con él recuerda el momento de la partida en busca de forraje, la separación, porque ese fulgor del rayo es un fulgor que tal vez proceda del lugar en el que se halla la amada, lo mismo que el canto del pájaro, que recuerda con mucha frecuencia en sus poemas[1005]. Al-Mutanabbī prosigue descubriendo sus sentimientos hacia la mujer y su amor cuando describe su situación y sus sentimientos íntimos al decir que el fuego de la pasión es

---

[1002] WARREN, Austin, *Naẓarīyat al-adab*. Tarŷamat Muḥyī ad-Din Ṣubḥī, Murāŷaʿat. Ḥusām al-Jatīb, Maṭbaʿat aṭ-ṭarābīš, Damasco, Siria, 1972 J.C./ 1392 H., P. 24.

[1003] Significado de los términos: *al-tarannum* significa el canto; *inṯanayt* significa me giré o me volví; *lāḥ* significa surgió, apareció; *šayyiq* es un adjetivo que se aplica a la persona que añora a aquel a quien ama.

[1004] ʿĪD, Raŷā’, *Dirāsa fī luġat š-šiʿr: Ru’ya naqdīya.* Dār al-Kutub, El Cairo, Egipto, 1979 J.C./ 1399 H., P. 7.

[1005] Véase *Šarḥ diván al-Mutanabbī li-l-Wāḥidī*, ed. Miškāt al-ʾIslāmiyya, versión electrónica disponible en: http://vb.tafsir.net, P. 40.

más intenso y ardiente que el fuego del tamarisco de Siria, que es un fuego que nunca se extingue[1006]:

جَربتُ من نار الهوى ما تَنطَفيء نارُ الغَضا وتَكلُّ عَما تُحرِقُ

El valor de la palabra poética proviene del hecho de que "cada voz posee en la poesía una carga semántica determinada y una función práctica y un efecto artístico determinado"[1007]. De ahí que en esta casida de al-Mutanabbī haya una asociación entre la palabra y el significado, puesto que "las palabras no son en sí mismas, ya sean sencillas o grandilocuentes, el quid de la cuestión, sino que lo que verdaderamente define su valor es la energía, el sentimiento y el movimiento que las precede en el alma del poeta"[1008]. El lenguaje de al-Mutanabbī, tal como hemos indicado antes, nos ofrece sus cuitas personales, lo que bulle en su interior, a través de esa relación con el amor y la pasión, pese a que el motivo general de la casida es el panegírico. Esto queda patente en el siguiente verso, en el que ensalza la categoría e importancia de la pasión[1009]:

وعَـذَلْت أهلْ العِشق حَتى ذُقْتُه فعجبتُ كَيفَ يَموتُ مَنْ لا يَعْشَقُ

[1006] Significada de los términos: *al-ġaḍà* es un árbol de madera muy dura cuyas brasas permanecen activas durante largo tiempo y no se apagan, hasta el punto de que en árabe se dice: "esperar sobre las ascuas de *al-ġaḍà*, en el sentido de esperar con impaciencia. También se dice "la gente de *al-ġāḍà*, refiriéndose a la gente de la zona de Naŷd, por la abundancia de ese árbol en dicha zona. Véase IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*., *Op.cit.*, letra *ġayn*, raíz *ġ-ḍ-y*; *takill* significa te fatigas, te cansas.

[1007] JALAF, Nāfiʿ Maḥmūd, *al-Luġa fī šiʕr Abī Isḥāk Ibrāhīm al-Ilbīrī*. Baḥṯ fī maŷallat (al-ādāb), '56, Ŷāmiʿat Bagdad, Irak, 2001 J.C./ 1431 H., p. 235.

[1008] DREW, Elizabeth, *aš-Šiʕr kayfa nafhamuhu wa nataḏawwaquh*. Tarŷamat. Muḥammad Ibrāhīm aš-Šūš, Manšūrāt maktabat Munimna, Beirut, Líbano, 1961 J.C./ 1380 H., p. 89.

[1009] Significado de los términos: *ʿaḏl* significa el reproche y la censura.

La lengua árabe es "una lengua poética en la que las voces, las estructuras y el punto de articulación de las consonantes se estructuran y conforman con arreglo a una serie de esquemas morfológicos y pautas vocálicas"[1010], lo cual contribuye a darle cuerpo a la experiencia poética, a engrandecer y sublimar esos sentimientos que son producto de un sufrimiento verdadero vivido y sufrido por el poeta, que se plantea una serie de interrogantes que nos descubren que en realidad el poeta no es consciente del valor de la pasión, que incluso se burla de quienes padecen por ella, hasta que cae en las garras del padecimiento y cambia su visión de todos los amantes, pues ¿es que no está muriendo quien ama? Al-Wāḥidī, en su comentario a este verso, dice lo siguiente: "dado que está establecido que la muerte es el grado sumo de la intensidad y el sufrimiento, el poeta se dice que, pues ha probado la pasión y sabido de su intensidad, se pregunta sorprendido cómo puede la muerte, tal como está establecido, ser más dura y más intensa que el amor". Y después al-Mutanabbī continúa procurando justificaciones para los amantes, arrepintiéndose de haberles acusado antes, ofreciéndonos una imagen en la que hay un equilibrio entre su estado antes de la pasión y después de ella, diciendo:

وعَـذَرْتُهم وعَـرفتُ ذَنْبـي أننـي عَـيرتُهُم فلقيـت منــهُ مـا لَقُـوا

Una buena elección poética implica "la capacidad del artista poeta para construir una estructura musical formada por un estado anímico que sube y baja, para formar en su conjunto un compás armónico próximo al marco general de una sinfonía"[1011]. Esto significa que la palabra en el verso poético no ha de ser contemplada en su apariencia superficial. Y es aquí donde vemos cómo al-Mutanabbī intenta utilizar conscientemente la palabra en una imagen que se aproxima a la realidad que vive, a través de los dos términos *ʿaḏḏaratuhum* وعَـذَرْتُـهم "los excusó" y *ʿayyarathum* عَـيرتُهُم "los denostó", reconociendo, al padecer lo mismo que ellos, el error de haberlos acusado.

Tras habernos revelado sus cuitas personales, al-Mutanabbī se traslada al segundo motivo de la casida, el motivo sapiencial. En realidad, buena parte de lo que se

[1010] AL-ᶜAQQĀD, ᶜAbbās Maḥmud, *al-Luġa aš-šaᶜira, manšurāt al-maktaba al-ᶜaṣrīya*. Beirut, Ṣaydā (s.d)., p. 21.

[1011] Véase *Šarḥ diván al-Mutanabbī li-l-Wāḥidī*, ed. Miškāt al-ʾIslāmiyya, versión electrónica disponible en: http://vb.tafsir.net, p. 41.

denomina sapiencial en la poesía de al-Mutanabbī "no es meramente sapiencial, en el sentido de que no se limita a expresar una idea de carácter filosófico o a dirigir al oyente o al receptor unos consejos hechos, sino que se trata de un estilo particular empleado por el poeta para expresar el sentimiento que bulle en su interior, innovando una suerte de simbología, para dar así cabida y justificar un grado más amplio de panegírico o de autoelogio, o para confirmar un significado o sentido pretendido"[1012].

Lo sapiencial comienza en la casida cuando el motivo poético cambia de lo amoroso y el galanteo a la prédica y a la mención de la muerte, cuando dice[1013]:

أبنِـي أَبينـا نَحنُ أهل مَنـازِل أبَـداً غـرابُ البَيْنِ فيهـا يَنعَقُ

El recurso a la tradición le confiere al verso poético un valor significativo y artístico, a través del cual se intenta generar una serie de matices y sentidos nuevos en la construcción de la casida, recreando e innovando, puesto que "los elementos y componentes de esa tradición tienen una capacidad inagotable de despertar los sentimientos y las sensaciones y de influir en el alma del público receptor, capacidad que no se da en otros recursos que puede explotar el poeta, puesto que esas referencias culturales de la tradición viven en lo más profundo de la gente y están rodeadas de un halo de santidad y veneración, porque representan las raíces fundamentales de la formación intelectual, sentimental y moral del pueblo"[1014]. Y este recurso reviste gran importancia, "puesto que está íntimamente ligado al receptor, que interactúa con la casida en la medida en que resulta poético el uso que el poeta hace de la tradición cultural, que constituye un elemento listo para ser útil. No pocos poetas y creadores han sido capaces de explotar el legado cultural de la tradición árabe en todos sus géneros

[1012] ʿAMMĪ, Naŷm ʿAbd, al-Ḥikma fī šiʿr al-Mutanabbī min wiŷhat naẓar sīyyāqīya, al-mu'tamar al-ʿilmī ad-dawlī at-tāsiʿ, Kuliyat at-tarbīya, Ŷāmiʿat Wāsiṭ, Irak, 2015 J.C./ 1436 H.

[1013] Significado de los términos: *naʿq al-ġurāb* es el graznido de los cuervos; *ʾabnà ʿabīnā* es un llamamiento dirigido a la gente.

[1014] ZĀYID, ʿAlī Ušarī, *ʿAn binā' al-qaṣīdat al-ʿarabīya.* Maktabat aš-šabāb, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H., p. 137.

dentro de la estructura de sus textos creativos"[1015]. Partiendo de esta configuración, al-Mutanabbī procura acercar la imagen al ideal realista utilizando el topo del "cuervo de la separación", que aparece en el refrán árabe "más funesto que el cuervo de la separación", puesto cuando se instalaba en un territorio, sus gentes se dispersaban. Al-Wāḥidī, en su comentario a este verso, cita las palabras de Ibn Ŷinnī: "Con el cuervo de la separación se refiere al impulso de la muerte, algo distinto a lo usual en el estilo de los árabes"[1016]. Este uso del legado tradicional por medio de los topos del cuervo de la separación nos confirma que al-Mutanabbī mantiene con el legado tradicional una relación de asimilación y comprensión, de captación consciente del sentido humano e histórico de la tradición heredada, en ningún caso una relación de mera influencia. Y a través de esta perspectiva es capaz de recuperar posiciones y situaciones caracterizadas por la perdurabilidad.

Aquí pone como ejemplo de su filosofía a los reyes de Persia, cuando los describe como "los Cosroes", pues ya no les quedaban bienes ni riquezas, y los elige como modelo por su valor político en su tiempo, algo que va en consonancia con la naturaleza de la posición que quiere expresar cuando los cita. Dice así[1017]:

نَبكي على الدنيا وما من مَعْشَرٍ جَمَعَتْهُمُ الدُّنيا فلم يَتَفَرَّقُوا

أينَ الأكاسرة الجبَابِرَةُ الأُلى كَنَزوا الكُنوز فَما بَقين ولا بَقُوا

[1015] ḤAMDĀN, ᶜAbd ar-Raḥmān, *Tawẓīf al-mawrūṯ al-adabī fī šiʕr fawzī ʔIsā*. Dirāsa ᶜilmīya muḥkama, nuširat ᶜalā al-mawqiᶜ l-iliktrūnī li-l-bāḥiṯ:

https://drabedhamdan.wordpress.com, *Fecha de consulta*: 21/5/2016 J.C./ 13/08/1437 H.

[1016] *Šarḥ diván al-Mutanabbī li-l-Wāḥidī, op.cit.*, p. 40.

[1017] Significado de los términos: *al-ʾakāsira* es el plural de *kisrà* "Cosroes", nombre de los reyes de Persia; *ŷabābira* es el plural de *ŷabbār*, la persona que impone su autoridad sobre los demás; *al-ʾulà* es el relativo plural.

El uso de los símbolos políticos demuestra la amplitud del saber de al-Mutanabbī, su conocimiento de los acontecimientos políticos, y su capacidad de explotar esos personajes en su poesía, lo que le permite crear un espacio poético rico en significados y matices. Esas referencias "desempeñan un papel determinado en la producción de su poetisita, tanto si se trata de un personaje cuya posición es próxima a la posición del presente como si hay una relación de igual a igual. Es a partir de la relación de semejanza entre el personaje de la tradición cultural y los personajes de la época actual como se configura y delimita la imagen que se quiere trazar"[1018]. La poesía, desde la perspectiva de la crítica moderna, "no se puede llamar poesía si no interviene en ella una construcción artística precisa que destaque sus sentidos y que la conforme mediante imágenes hermosas y sorprendentes revestidas por la imaginación de atractivo colorido, de forma que quede prendida en las almas y se adhiera a las mentes, de manera que el hombre sienta con ella el placer de los sentidos y la delicia conjunta de lectura y pensamiento"[1019].

En realidad, se trata de un dicho con cuyo sentido general no estamos de acuerdo, puesto que la sinceridad del sentimiento y las circunstancias varían de un poeta a otro. De hecho, la lectura artístico técnica anterior nos ha hecho observar que al-Mutanabbī se aleja conscientemente en la casida que hemos elegido de los símiles poéticos y las figuras retóricas habituales, lo cual es un síntoma claro de que el sufrimiento personal del poeta es auténtico, y no se trata de un mero recurso para adornar el lenguaje del poema y para echar mano de los símiles que puedan resultar próximos al receptor, a diferencia de algunos poetas que tratan de acercarse al lector por medio del uso de símiles y metáforas ya conocidos, de ganárselo mediante figuras retóricas y recursos estilísticos determinados, algo de lo cual hallaremos abundantes resonancias en las casidas de Ibn Zaydūn.

[1018] ḤAMDĀN, ʿAbd ar-Raḥmān, *Tawẓīf al-mawrūṯ al-adabī fī šiʿr fawzī ʾlsā*. Dirāsa ʿilmīya muḥkama, nuširat ʿalā al-mawqiʿ l-iliktrūnī li-l-bāḥiṯ., *op.cit.*

[1019] HADĀRA, Muḥammad Muṣṭafā, *it-Tiŷāhāt aš-šiʿr al-ʿarabī fī al-qarn aṯ-ṯānī al-ḥiŷrī.*, *op.cit.*, p. 56.

6.5 Análisis artístico técnico de la casida de Ibn Zaydūn que comienza con "Vino la lejanía entre tú y yo a sustituir a nuestra cercanía"[1020]

أضْحَى التّنائي بَديلاً عنْ تَدانِينَا ... وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافِينَا

ألاّ وَقَد حانَ صبْحُ البَين صَبّحَنا ... حَيْنٌ فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا

مَنْ مبلغُ الملبسِينا بانتزاحِهمُ ... حُزْناً معَ الدهرِ لا يبلى ويُبْلِينَا

أنَّ الزَمانَ الّذي مازالَ يُضحِكُنا ... أنساً بِقُربِهِمُ قَد عادَ يُبكينا

غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا ... بِأنْ نَغَصَّ فَقالَ الدهر آمينَا

فَانحَلّ ما كانَ مَعقُوداً بأنْفُسِنَا ... وَانبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

وَقَدْ نَكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقُنا ... فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا

يا ليتَ شعرِي ولم نُعتِبْ أعاديَكم ... هَلْ نَالَ حَظّاً منَ العُتبَى أعادينَا

لم نعتقدْ بعدكمْ إلا الوفاء لكُمْ ... رَأياً ولَمْ نَتَقلّدْ غَيرهُ دِينَا

حقّنا أن تُقِرّوا عينَ ذي حسد ... بِنا ولا أن تَسُرّوا كاشِحاً فِينَا

كُنّا نرَى اليَأسَ تُسْلِينا عَوَارِضُه ... وَقَدْ يَئِسْنَا فَمَا لليأسِ يُغْرِينَا

بِنْتُم وَبِنّا فَما ابتَلّتْ جَوَانِحُنَا ... شَوْقاً إلَيكُمْ وَلا جَفّتْ مآقِينَا

نَكادُ حين تُنَاجِيكُمْ ضَمائرُنا ... يَقضي علَينا الأسَى لَولا تأسّينَا

حَالَتْ لِفقدِكُمُ أيّامُنا فَغدَتْ ... سُوداً وكانتْ بكُمْ بِيضاً لَيَالِينَا

إذْ جانِبُ العَيشِ طَلّقٌ من تألّفِنا ... وَمَرْبَعُ اللّهْوِ صَافٍ مِنْ تَصَافِينَا

وَإذْ هَصرَنَا فُنُونَ الوَصلِ دانيةً ... قِطَافُها فَجَنَيْنَا مِنْهُ ما شِينَا

ليُسقَ عَهدُكُمُ عَهدُ السّرُورِ فَما ... كُنْتُمْ لأرْوَاحِنَا إلاّ رَياحِينَا

لا تَحْسَبُوا نَأيَكُمْ عَنّا يغيرُنا ... أنْ طالَما غَيّرَ النّأيُ المُحِبّينَا

وَاللهِ مَا طَلَبَتْ أهْواؤنَا بَدَلاً ... مِنْكُم وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانِينَا

[1020] SANADAH, ʿAbd Allāh, *Dirāsat wa tahḏīb. Diván Ibn Zaydūn*. Dār al-almaʿrifa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2008 J.C. / 1429 H., pp. 11-13.

يا سارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ بـه	مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا
وَاسألْ هُنـالِكَ هَـلْ عَـنّـى تَـذكُّـرُنـا	إلـفـاً تـذكَّـرُهُ أمـسَى يـعنّـيـنَا
وَيَـا نـسيـمَ الـصَّبَـا بـلّـغْ تـحـيّـتَـنَـا	مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كـان يـحيِـيـنـا

Nuestra lectura del texto poético y nuestro análisis artístico técnico que procuramos presentar al lector implican "la tendencia hacia el espíritu de la poesía"[1021], considerando que la poesía es "un viaje por las profundidades del lenguaje en el que el poeta es el viajero, el que bucea en esas profundidades"[1022]. Esto nos obliga a "hacer una valoración correcta del texto literario y apreciar su valor y su categoría literaria"[1023]. Nuestro intento de descubrir los elementos de belleza se hace "a partir del estilo de comunicación y conexión artística entre la casida/el poeta y el lector/receptor, aquel cuya reacción positiva es esperada y deseada, ese receptor que ve en la palabra poética susurrada un mundo estético que le hace profundizar desde el sentimiento en los mundos de la naturaleza que le circunda. En ese momento las ideas abstractas que el crítico pueda imponer sobre el texto poético/la casida no produce ningún efecto digno de atención"[1024]. El valor de la elección del metro poético en la casida consiste en que "aúna los elementos del movimiento y la estructura, en el sentido de que el movimiento es la expresión de un elemento material o vital, en tanto que la estructura es la expresión de un elemento mental o espiritual"[1025]. Asimismo, la elección del metro poético es un indicio "del movimiento de reacción que se produce en el alma del poeta y que constituye con palabras la forma en la que cristaliza su experiencia, que es un elemento

[1021] ʿABBĀS, Iḥsān, *Fan aš-ši'.* Dār Beirut li-ṭ-ṭibāʿa wa an-našr, Líbano ,1955 J.C./ 1374 H. p. 90

[1022] QĀSIM, ʿAdnān Ḥusayn, *Luġat aš-šiʕr al-ʿarabī.* Maktabat al-falāḥ li-n-našr wa at-tawzīʿ, Kuwait, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H., p. 16

[1023] Al-Šāyib, Aḥmad, *Uṣūl al-naqd al-ʾadabī., op.cit.*, p. 116.

[1024] ĠAZWĀN, ʿAnnān, *Aṣdā' dirāsā adabīya naqdīya. Ittiḥad al-kuttāb al-ʿarab*, Damasco, Siria, 2000 J.C./ 1420 H., p. 90.

[1025] QUṬŪS, Bassām, *al-Bunā al-īqā'īya fī šīʕr maḥmūd Darwīš*. Maŷallat 'Abḥāṯ al-Yarmūk, Ŷāmiʿat Yarmūk, Jordania, Tomo 9, '1, 1991 J.C./ 1412 H., p. 41.

complementario del significado de la casida y que, en caso de ignorarse, se desprecia una parte importante del sentido del poema"[1026]. Ibn Zaydūn acierta en el uso del metro poético, *el basīṭ*, puesto que la permanencia de la poesía está fuertemente ligada al metro musical elegido, que le confiere una belleza mágica que aviva los sentimientos y le otorga al texto ese carácter eterno e imperecedero, y es que el poeta se basa en el momento y circunstancias del presente, que es lo que le impone tomar una opción acertada en cuanto al metro, que ha de ser adecuado al momento que vive. El metro *ṭawīl* es muy conocido entre los poetas árabes por su extensión y su musicalidad, pero Ibn Zaydūn busca algo que pueda unir su poesía a la mente del lector, y por eso elige el basīṭ, que le permite resumir sus sentimientos, al ser uno de los metros extensos amplios que facultan al poeta para ahondar en sus sentimientos. Ibn Zaydūn utiliza este metro porque es muy acorde a los sentimientos que bullen en su interior, sus quejas y reproches por la separación de su amada. ¿Qué mejor metro para expresar todo eso que el basīṭ, con su amplitud y su cadencia rítmica? Nuestra lectura artístico técnica del texto poético parte de la voz poética que busca "despertar nuestros sentimientos y reacciones ante el sentimiento poético. La imagen no tiene que ser necesariamente nueva para provocar nuestra reacción. Por ello Ibn Zaydūn es, desde nuestra perspectiva, uno de los poetas que se interesan más por el receptor que por el texto poético, lleguen al grado que lleguen los elementos estéticos y las figuras retóricas en sus textos poéticos. Partiendo de la idea de que el estilo poético "surge del conocimiento del poeta de los puntos que pueden influir en el alma del receptor, de los elementos mágicos de la poesía, este modelo de creación poética es capaz de insuflar en el lector una fuerte carga de sugerencias e inspiración"[1027]. Ibn Zaydūn parte en su casida de un sufrimiento interior, eso que Ibn al-ʾAṯīr denomina en su obra *al-Maṯal al-sāʿir fī ʾadab*

[1026] ṢĀLIḤ, ʿAbd al-Fattāḥ, *Uwīyat al-mūsīqa fī n-naṣ aš-šiʿrī*. Maktabat al-mānār, Jordania, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H, p. 39.

[1027] AṢ-ṢĀ'IĠ, ʿAbd AIlāh, *aṣ-Ṣūra al-fanīya miʿyār naqdi, Manḥā taṭbīqī fī šiʿr al-Aʿšā al-kabīr*. Dār aš-šu'ūn alʿamma, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H., p. 385.

al-kātib wa-l-šāʿir con la expresión "la valentía del árabe"[1028], puesto que el discurso poético de la casida aparece ya en el preludio, al mostrar el dolor personal envuelto en reproches y quejas que padece Ibn Zaydūn. El significado interior que transmiten las palabras poéticas en la casida "contribuye a reforzar el significado en la mente del receptor, merced a la confirmación y énfasis que se pone en ello[1029], lo que provoca en el receptor del poema un placer y un efecto notables. En esta tendencia poética hay un valor artístico que consiste en "la renovación de la energía de la recepción de la que hace gala el discurso literario creativo, la plasmación y fijación del significado en el alma del receptor"[1030]. Nuestra lectura artístico técnica de la palabra en su contexto poético nos permite confirmar que posee una carga funcional y un rango posicional en sí misma, lo cual nos hace que renunciemos a despreciar ninguno de los significados que podemos sentirnos inclinados a despreciar, aunque sean a ojos de su autor distintos a como nosotros los vemos. Las imágenes y las figuras retóricas son empleadas por el poeta "para expresar sus ideas y sentimientos, como el receptáculo que contiene los detalles de sus experiencias y las visiones diarias cuyos detalles y dimensiones procura reflejar por medio de esos recursos retóricos y esas metáforas"[1031]. Los libros de literatura árabe coinciden en que la casida es una suerte de mensaje de queja y lamento por la separación y la distancia que Ibn Zaydūn envió a su amada después de huir de la cárcel, esperando que ella se mantuviera fiel al pacto que habían hecho, expresando su tristeza y su añoranza de los días que habían pasado juntos, lamentándose por el amor

[1028] IBN AL-AṮĪR, Ḍīyā' ad-Dīn, (m. 637 H./1239 J.C.), *al-Maṯal as- sāʕir fī adab al-kātib wa aš-šāʕir*. Taḥqīq. al-Ḥufī, Aḥmad y Badawī Taba, Dār an-nahḍa Egipto, El Cairo, Egipto, (s.d.). p. 171.

[1029] Al-Ŷurŷānī, ʿAbd al-Qāhir, *Dalāʾil al-ʾiʿŷāz fī ʿilm al-maʿānī*., comentario del Yāsīn alʾAyyūbī, al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Beirut, 2002, p. 118.

[1030] ABŪ ʿALĪ, Muḥammad Barakāt, *Mafhūm al-maʕnā bayn al-adab wa al-balāġa*. Dār al-bašīr, Jordania, 1988 J.C./ 1403 H., p. 126.

[1031] ʿABD AL-KARĪM, Sāhira, a*ṣ-Ṣuwar al-bayānīya fī š-šiʕ al-ʿarabī qabla al-Islām wa aṯar al-bay'at fīhā*. Uṭrūḥat duktūrāh fī l-ādāb, Bagdad, Irak, 1984 J.C./ 1404 H., pp. 2-3.

perdido. Esas imágenes y figuras retóricas están escogidas por el poeta con gran habilidad para expresar el estado de ánimo que atravesaba[1032]. A través de esta casida, de la cual vamos a analizar 22 versos, podemos comprobar cómo Ibn Zaydūn utiliza los recursos de la retórica árabe para cargar sus versos de sentimientos, sensaciones y hermosos sentidos, que ejercen un poderoso influjo en el receptor y le hacen interactuar con el texto poético, ya que esta casida es algo así como "un excelso jardín de esa literatura cuyas flores no se marchitan, cuyas palomas siguen zureando por siempre en sus ramas, pues es un himno a la vida, igual que al-Andalus, erguida en los cielos de sus bondades, liso y llano como el Yemen, fragante y perfumado como la India, ocupando un destacado lugar en el panorama de la literatura árabe, al igual que la luna llena lo ocupa en la noche oscura, con todos sus poetas compitiendo en la liza de sus letras, haciendo fatigarse a todo aquel que ose emularlos y alcanzarlos[1033]. Esto es precisamente lo que nos impulsa a acercarnos a esta casida, en un intento de desentrañar el sentido y valor artístico de esas voces y expresiones con las que Ibn Zaydūn trató de descubrirnos lo que en su interior bullía, pues la casida surge del profundo dolor del alma que sufría, que incita al receptor y al lector a escuchar y seguir con atención los versos, de forma que Ibn Zaydūn se nos revela como una cima descollante de creatividad y calidad artística.

أضْحَى التّنائي بَديلاً عنْ تَدانِينَا وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافينَا
ألاّ وَقَد حانَ صُبحُ البَين صَبّحَنا حَيْنٌ فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا

La capacidad de creación del alma poética está ligada al tamaño del sufrimiento interior, incluyendo así "el motivo y los sentimientos ligados a él, tanto las realidades como el tono de la experiencia vivida. El buen encaje del motivo y de los sentimientos produce una imagen en la que se revela con claridad meridiana el mundo interior del poeta, lo

[1032] MUḤAMMAD, Āmāl Mūsā, al-fann al-balāġī fī nūnīyat Ibn Zaydūn. Kuliyat al-luġa wa at-tarŷamāt, Ŷāmiʿat ar-Ribāṭ al-Waṭanī, Baḥṯ manšūr fī maŷallat al-ʿulūm al-insānīya wa al-iqtiṣādīya, 2013, p.3, : www.sustech.edu, *Fecha de consulta*: 20/4/2016 J.C./ 12/07/1437 H.

1033 MUḤAMMAD, Āmāl Mūsā, al-fann al-balāġī fī nūnīyat Ibn Zaydūn. Kuliyat al-luġa wa at-tarŷamāt, *op.cit.*, p. 2.

cual hace que la casida se revista de un poder de influjo muy marcado en el receptor"[1034]. Esta casida surge como una ola emocional que aúna en su interior los diversos sentimientos, algunos de ellos, como la sinceridad y la lealtad o las súplicas y los lamentos, y otros discordantes, como la desesperanza y la esperanza, todo lo cual otorga a la casida un carácter único e irrepetible. La tristeza que embarga a Ibn Zaydūn cuando se separa de Wallāda aparece con nitidez mediante las palabras tan significativas con las que se abre la casida A ese estado de ánimo presente en la casida desde el preludio le acompañan las emociones y sentimientos del poeta El valor y la posición de la mujer en el ama de Ibn Zaydūn se dejan ver con claridad en el estado de ánimo próximo al trastorno que se trasluce en muchas partes del poema y que le hace huir de los sentimientos positivos, ese trastorno que generó brillantes casidas plenas de figuras literarias de gran belleza que tan bien dominaba Ibn Zaydūn. El efecto anímico del padecimiento de Ibn Zaydūn se nos revela cuando escuchamos sus llamamientos a través de esos dobletes morfológicos de antónimos (nuestra lejanía – nuestra cercanía, nuestro encuentro – nuestro alejamiento), que nos revelan la relación del poeta con su amada Wallāda en el espacio de la casida, así como el efecto de la separación que se manifiesta en la antonimia entre la cercanía y la distancia, que deja una huella en las reacciones del poeta. El inicio se produce con un verbo en pasado (*ʾaḍḥà*), que en árabe señala el cambio y la transformación de un estado en otro. La estructura de ese primer verso se basa en la transformación evidente marcada por los antónimos, puesto que la lejanía (*al-tanāʾī*) viene a ocupar el lugar de la cercanía (*al-tadānī*), y la separación (*al-taŷāfī*) el lugar del encuentro (*al-luqyà*). Y esa transformación nos descubre la estructura psicológica de la casida, la relación entre las dos partes, con el cambio y la separación, incuso con el ulterior destino de la misma, abriendo así ante el receptor nuevos horizontes aptos para nuevas evoluciones futuros si la relación continúa en ese estado de cambio y transformación. Después se liga el dolor por la partida de la amada con el tiempo (la mañana), que se considera el tiempo de la alegría y de la efusión de la vida, pero que con la partida de la amada pasa a albergar sentimientos de tristeza y pesar Aquí el poeta aúna dos sentidos opuestos (la mañana y la separación), para luego reflejar el fenómeno natural por medio del movimiento, lo cual añade a la imagen una

[1034] Cecil Day-Lewis, *Al-Ṣūra al-šiʿriyya*., trad. Aḥmad Naṣīf al-Ŷanābī y otros, *Muʾassasat al-Jalīŷ li-l-ṭibāʿa wa-l-našr*, Kuwait, (s.d)., p. 27.

estética vital de percepción de esa mañana que llega triste y lacrimógena, dando así mayor expresividad a la imagen móvil. Así, esa imagen poética a la que aspira Ibn Zaydūn llega a los oídos por medio de las voces y los deseos del alma.

مَـــنْ مـبلـغُ المـلبسِينا بـانـتـزاحِـهـمُ حُزْناً معَ الدهرِ لا يـبـلى ويُـبْـلِـيـنَا
أنَّ الـزَمـانَ الّـذي مـازالَ يُـضـحِكُـنـا أنـساً بِـقُـربِهِمُ قَـد عـادَ يُـبكِـيـنـا

El vocablo poético representa "el elemento sobre el que se basa la casida. Teóricamente podemos imaginarnos una casida desprovista de un tema útil y de una imagen sugestiva, o de una imagen acorde al gusto estético, pero no podemos en modo alguno imaginarnos una casida desprovista de palabras y de estructuras lingüísticas"[1035]. En primeros versos se observan cómo el poeta se dirige a la amada utilizando los pronombres en plural. Se trata de una técnica poética por medio de la cual el poeta árabe aspira a destacar y glorificar la posición e importancia de una persona, porque los pronombres en plural hacen un efecto especial en el receptor del texto poético, le dan una apariencia, una veste nueva con la que el poeta nos traza los rasgos de esa situación de lejanía, con toda la tristeza y pesar que le embarga. Así que la preocupación es como una veste que se pone el poeta. Hay en esa imagen una alusión clara a la unión, la ligazón y la compañía. Luego también hace una comparación entre el tiempo que era fuente de alegría y solaz, que ahora se ha transformado en un puñado de recuerdos tristes, nada más, lo cual confirma el poeta mediante el uso de la partícula de corroboración *ʾanna*. Lo que ayer era fuente de regocijo, en el presente es solo un puñado de recuerdos dolorosos para el poeta.

غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَـوْا بِـأنْ نَـغَـصَّ فَـقـالَ الـدهـر آمـيـنَـا
فَـانـحَلّ مـا كـانَ مَـعـقُـوداً بـأنْفُسِـــنَـا وَانْبَتّ ما كـانَ مَوْصُولاً بـأيْـدِيـنَـا

Surge aquí lo que podemos denominar la teoría de la conspiración por la cual fue encarcelado Ibn Zaydūn, pues el poeta entiende que el destino ha respondido positivamente a las peticiones de los censores, que perseguían separarle de Wallāda. La pasión pasó a ser como esa bebida que se intercambian los amantes. Esa idea se

[1035] AZ-ZABĪDĪ, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥusaynī (m 1205 H./1790 J.C.), *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Taḥqīq. ʿAlī Širī, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1994 J.C./ 1414 H., p. 26.

completa en el siguiente verso, cuando se ve que el resultado es la disolución de la relación entre las dos partes, tal como los enemigos deseaban. La relación causa efecto se refleja en los dos versos. Pese a esas condiciones y al cambio de la situación, Ibn Zaydūn se aferra e insiste en expresar la hondura de esa relación con Wallāda bint al-Mustakfī, utilizando para ello palabras que lo confirman, como *maʿqūdan* "atado", *mawṣūlan* "unido", o esas otras voces que reflejan la fuerza y dolor de la separación, como *inḥalla* "se ha disuelto" o *inbatta* "se ha cortado".

وَقَدْ نَكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقَنا فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا
يا ليتَ شعرِي ولم نُعتِبْ أعاديَكم هَلْ نَالَ حَظّاً منَ العُتبَى أعادينَا

Ibn Zaydūn procura, en todos y cada uno de los versos de esta casida, ser fiel a la naturaleza del discurso poético que formula, bien a través de los elementos semánticos que van marcando la cercanía o lejanía espacial, o bien la cercanía espiritual y sentimental, que es en realidad lo que distingue los versos de esta casida, pues establece una comparación entre el tiempo pasado y el tiempo presente. Si la separación era algo difícil en el ayer, hoy se ha materializado, lo cual se deja ver en la forma de lanzar diversos reproches a sus enemigos, sea en forma de invocaciones y deseos (ojalá) o mediante interrogantes (¿Han logrado?). La fuerza de esos reproches surge de la pesadumbre y la añoranza de esos días pasados. La invocación y el interrogante son herramientas de súplica que utiliza el poeta para conectar con el receptor a quien está dirigiendo su discurso, que es su amada, Wallāda, a quien se dirige con toda su singularidad, enlazando con su propia singularidad y sus lamentaciones por haberla perdido.

لم نعتقدْ بعدكمْ إلا الوفاء لكُمْ رَأياً ولَمْ نَتَقلّدْ غَيرهُ دِينَا
حقّنا أن تُقِرّوا عينَ ذي حسد بِنا ولا أن تَسُرّوا كاشِحاً فِينَا

Una vez que Ibn Zaydūn traza la comparación entre la situación del pasado y la del presente, nos confirma que sigue aferrado a ese tiempo antiguo, fiel y leal a él, enganchado como si fuera una religión, repitiendo nuevamente a los enemigos que le odian y parecen desear arruinar esa relación entre ambos que esa relación perdura[1036].

[1036] Significado de los términos: *maʾāqīna* es el plural de *maʾq*, el ángulo interior del ojo por el que discurren las lágrimas.

كُنّا نـرَى الـيـَأسَ تُسْلِينا عَـوَارِضُـه وَقَـدْ يَـئِـسْنَا فَمـَا للياسِ يُغْرِيـنَـا
بِـنْـتُم وَبِـنّـا فَمـا ابـتَـلّتْ جَوَانِـحُـنَـــا شَـوْقـاً إلَيكُـمْ وَلا جَـفّـتْ مـآقِـيـنَا

Estos dos versos nos revelan los efectos de la separación y la lejanía en el poeta, cuyo cuerpo ha quedado seco, con el corazón quemado por el fuego de la separación, acompañado de lágrimas que no se detienen. Ibn Zaydūn procura recurrir a figuras estilísticas que puedan reflejar las emociones de su alma, su necesidad de expresar la relación entre las cosas y luego entre las cosas y los sentimientos[1037]. Para ello utiliza el antagonismo léxico entre *ibtallat* ابـتَـلّتْ "se han humedecido" y *ŷaffat* جَـفّـتْ "se han secado", y luego la alusión metafórica, el símil doble: "no se han humedecido nuestros costados", en referencia a la pasión, y "ni se han secado nuestros lacrimales", en referencia a la tristeza que lo acompaña. Esa desesperanza que no había conocido en el pasado ha podido cogerlo por sorpresa ahora, de manera que el poeta ya no tiene esperanzas de encontrarse de nuevo con la amada, de volver a sentirse en armonía con ella. La partida de la amada no ha dejado más que lágrimas que no se secan, lo cual es una alusión a la continuidad de la tristeza y al deseo de volver a ese tiempo pasado. Estas figuras retóricas estilísticos son en realidad "un lenguaje universal en el que a menudo se describe algo de forma estética, placentera y deliciosa para compensar ese mundo en el que falta el deleite y la belleza, lo que viene a reforzar la situación de ruptura y desgarro, con esa descripción tensa y temblorosa de un fuero interno que aspira al deleite y a la belleza precisamente por la angustia y desazón que abriga en su interior"[1038].

نَكـادُ حين تُـنَـاجِيكُـمْ ضَـمـائـرُنـا يَقضي علَينا الأسَى لَولا تـأسّيـنَـا
حَـالَـتْ لِـفـقدِكُـمُ أيّـامُنا فـغـدَتْ سُوداً وكـانتْ بكُـمْ بِيضـاً لَـيَـالِينَا

Ibn Zaydūn nos describe su condición vital al producirse la ausencia de su amada y verse envuelto en las tinieblas del pesar. Esa pasión que embargaba al poeta a punto estuvo de acabar con su vida de no ser por la resignación y la perseverancia. En el texto poético se usan metáforas y préstamos "del lenguaje de la naturaleza, de las situaciones

[1037] Cecil Day-Lewis, *Al-Ṣūra al-šiʿriyya.*, *op.cit.*, p. 29.

[1038] AL-YŪSUF, Yūsuf, *al-Ġazal al-ʿuḏrī, Dirāsa fī l-ḥubb al-maqmūʿ*. Dār al-ḥaqā'iq, Argelia, (2ª ed.), 1982 J.C./ 1402 H., p. 131.

tensas e impactantes, porque permiten al hombre, con cierta virulencia, expresar esa elevación en la situación violenta que le afecta"[1039], y que se basan en "un cierto grado de metempsicosis emocional en la que los sentimientos del poeta se extienden a los seres de la vida de su entorno, con los que se funde y a quienes trata como si fueran su propia persona, anulando así la dualidad tradicional entre el sujeto y el objeto[1040]. Tras ello Ibn Zaydūn confirma su sufrimiento utilizando para ello la contraposición entre "días negros" y "noches blancas", como si los días tras la partida de la amada se hubieran vuelto negros, y es que el color negro expresa la tristeza, el pesar, la falta de vida, después de que en los tiempos del amor los días eran blancos. Se trata de un recurso estilístico "de los más capaces de expresar la unidad y la combinación entre los aspectos de la vida material y espiritual, de expresar conceptos abstractos mediante conceptos sensoriales, de armonizar los elementos de la imagen con las oscilaciones del alma poética, y no con la mera realidad visual perceptible"[1041].

إذْ جـانِـبُ الـعَيـشِ طَلَــقٌ مـن تـألّـفِنـا وَمَـرْبَـعُ الـلّـهْـوِ صَافٍ مِنْ تَصَافِينَا
وَإذْ هَـصرَنَـا فُـنُـونَ الوَصـلِ دانـيـةً قِـطَافُـها فَـجَنَيْنَا مِـنْـهُ مـا شِـيـنَا

La presencia de la amada Wallāda a través del recuerdo (la rememoración de la amada y de los días pasados con ella), que no abandona la mente de Ibn Zaydūn pese a su ausencia física (está fuera de su vista) es la esperanza a la que se aferra, combinando el ritmo de la naturaleza con sus sentimientos, partiendo de la belleza estética del paisaje para recordar las circunstancias que le unieron con quien amaba en el espacio y en el tiempo. La memoria del poeta sigue trazando la descripción de los hermosos días con su amada, cuando la vida era pura y nítida, plena de amor correspondido entre ambos. Para ello utiliza un símil ("la pradera del deleite puro de nuestro sincero amor") con el que intenta trasladarnos hacia un sentido abstracto, puesto que compara el deleite con la

[1039] Cecil Day-Lewis, *Al-Ṣūra al-šiʿriyya.*, *op.cit.*, p. 113.

[1040] ʿUṣfūr, Ŷābir Aḥmad, *Al-Ṣūra al-fanniyya fī l-turāṯ al-naqdī wa-l-balāġī.*, *op.cit.*, p. 246.

[1041] NĀŶĪ, Maŷīd ʿAbd al-Ḥamīd, *al-Usus an-nafsīya liasālīb al-balāġa al-ʿarabīya*. al-Mu'assasa al-ŷāmiʿīya li-d-dirāsā wa n-našr wa t-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H, p. 217.

fuente dulce, aun sin citar la pureza de la fuente. Esos símiles, que se van repitiendo en la casida, no son sino el resultado de las contradicciones sentimentales que bullen en su interior, algo que la psicología dice que es "un estado especial de conflicto psicológico en el que compiten dentro del individuo dos sentimientos o dos tendencias psicológicas opuestas, una de ellas consciente y la otra inconsciente"[1042].

لـيُـسقَ عَـهـدُكُـمُ عَـهـدُ السّرُورِ فَـمـا كُـنْـتُمْ لأرْوَاحِـنـَا إلاّ رَيـاحـيـنا
لا تَـحْسَبُوا نَـأيَـكُـمْ عَـنّـا يـغيـرُنـا أنْ طـالَـما غَـيّرَ الـنّأيُ الـمُحِبّـيـنَا

La imagen poética adquiere su valor "en la medida en que dicha imagen se distingue por suponer un efecto u hecho en la mente del receptor con una relación específica con el mundo de lo sensorial"[1043]. Esto queda patente en estos dos versos, puesto que el poeta desea la vuelta al tiempo de lo bello y hermoso haciendo un llamamiento y un ruego que descubre el pesar que siente Ibn Zaydūn por ese tiempo pasado con su amada. Es ahí donde aparece ese juramento, unido a la metáfora y la personalización, cuando dice: "sea vuestro tiempo regado, ese tiempo de regocijo", comparando luego a Wallāda con los arrayanes que revivifican los espíritus con el olor de su fragancia y el deleite de su proximidad. Y luego confirma su lealtad a la amada, a ese tiempo pasado, puesto que la distancia no ha cambiado sus sentimientos y su amor por ella no ha abandonado su corazón. Este uso del lenguaje y la retórica juega un papel relevante puesto que "pone de relieve los sentidos abstractos presentes en la imagen sensorial, revelando así los significados, aclarándolos y precisándolos, provocando una reacción de entusiasmo y admiración, porque ese tipo de reacciones no pueden ser reflejadas ni descritas por la lengua ordinaria"[1044].

[1042] RĀŶIḤ, Aḥmad ʿIzzat, *al-Amrād an-nafsīya wa al-ʿaqlīya, Asbābuha wa ʿilāŷuḥā wa āṯāruhā al-iŷtimāʿīya*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1964 J.C./ 1383 H., p. 25.

[1043] I.A. Richards, *Mabādiʾ al-naqd al-ʾadabī.*, *op.cit.*, p. 172.

[1044] ʿABD AR-RAḤMĀN, Manṣūr, *Ittiŷāhāt an-naqd al-adabī fī l-qarn al-jāmis al-hiŷrī*. Maktabat al-anŷlu al-miṣrīya Liṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1977 J.C./ 1397 H., p. 413.

وَاللـهِ مَـا طَـلَبَتْ أهْـواؤنَـا بَـدَلاً مِنْكُم وَلا انـصرَفتْ عنكـمْ أمانـيـنَا
يا سارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ بـه مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

Ese estado anímico de crisis perdura en Ibn Zaydūn, pues lo que hace es centrarse en confirmar su pasión por la amada, sin aceptar ninguna alternativa, pese a la actitud distante y soberbia de la amada. Y después recurre a la naturaleza para reflejar el estado sentimental, y es que la ausencia visual de la amada, Wallāda, no impide que esté presente en el mundo del sentimiento y el recuerdo en la poesía de Ibn Zaydūn, algo que se refleja al comenzar el verso con un juramento, en un intento de corroborar la sinceridad de sus sentimientos por la amada, su fidelidad a ella tanto en la ausencia como en la presencia, con el fin de hacer que se incline hacia él. Para ello personaliza las pasiones y los deseos para encarnar la permanencia del amor y la pasión, con ese paralelismo morfológico entre "no impidió" y "no partió" en la imagen de un hombre que parte, pues "el fundamento de la comparación se esconde en el alma y en el sentimiento"[1045]. Ibn Zaydūn intenta, siguiendo la estela de otros poetas andalusíes anteriores, "alcanzar la expresión más hermosa seleccionando los términos con más carga y más poder de seducción, las palabras con más efecto estético, para aumentar así su eco en las mentes de los receptores"[1046].

Y esta es la situación clave, la elección del estilo, el uso de los vocablos y las expresiones, cuando recurre a la imagen del relámpago para reflejar su situación moral, cuando le pide que riegue a su amante como lo regó a él en aquel tiempo de amor y pasión. En el primer hemistiquio el riego que se pide es el riego material, mientras que en el segundo hemistiquio el riego es el riego moral, es decir, el amor, la pasión y la intimidad. En realidad, estas palabras le surgen al poeta "a través de sus impulsos y reacciones, puesto que las palabras son, para el poeta, el núcleo de su experiencia, y

[1045] ʿABD AR-RAḤMĀN, Manṣūr, *Ittiŷāhāt an-naqd al-adabī fī l-qarn al-jāmis al-hiŷrī*. Maktabat al-anŷlu al-miṣrīya Liṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1977 J.C./ 1397 H., p. 31.

[1046] Al-Saʿīd, Muḥammad Muŷīd, *Al-Šiʿr fī ʿahd al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn*., Dār ar-Rašīd, Iraq, 1980, p. 334.

representan, a través de sus sensaciones, la música que va imprimiendo su ritmo con los sonidos de las letras, sonoras o murmuradas, con toda su carga tonal y rítmica"[1047].

وَاسألْ هُنالِكَ هَلْ عَنّى تَذكُّرُنا إلفاً تذكُّرُهُ أمسَى يعنّينَا
وَيَا نسيمَ الصَّبَا بلّغْ تحيّتَنَا مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كان يحيِينا

Ibn Zaydūn recurre al pasado como una forma personal de aliviar la intensidad de sus padecimientos. El uso de los interrogantes, las preguntas y los llamamientos en la casida no es casual ni arbitrario, sino que lo hace para provocar en el lector una reacción, un movimiento en lo más hondo del alma. Ibn Zaydūn inicia el verso poético con un interrogante, per de forma que la pregunta, en realidad, no queda clara y definida: "pregunta si nuestro recuerdo supuso…", convirtiendo al relámpago en alguien que pregunta por el amor, el cariño y el sufrimiento que dejó tras de sí. Se trata de una paradoja temporal relativa a los recuerdos que giran en el alma del poeta, de un intento de provocar en el lector un eco a través de fundir la situación que está sufriendo, la de la añoranza, con la situación que le hace vivir ese mismo hecho. Ibn Zaydūn intenta aportar a ese estado moral rasgos materiales que permitan encarnarla y describirla de forma más vivida, para que podamos representárnosla e imaginarla con facilidad a través de esas imágenes artísticas al servicio de la experiencia poética, recurriendo de nuevo a la naturaleza que le da un respiro, cuando identifica al "céfiro" con la imagen de un ser humano que comparte el instante de sus sentimientos, haciendo así un vínculo de unión entre ambas partes, elevándose hasta hacerse una voz insistente que trata de liberar al poeta de la angustia y a crisis anímica que vive, por medio de ese llamamiento, esa súplica de que haga llegar la paz y el saludo a su amada.

El poeta acierta de pleno al utilizar esa clase de símiles, puesto que el símil "es el recurso más notable en la poesía que permite a la mente unir elementos distintos entre los cuales no hay una relación previa, para hacer un efecto en los motivos y las situaciones del poema, efecto que se deriva de la unión de dichos elementos y de las

[1047] HILĀL, Māhir Mahdī, *Ŷaras al-alfāẓ wa dalālatuhā fī l-Baḥṭ al-balāġī wa n-naqdī ʕinda al-ʕarab*. Dār ar-rašīd li-n-našr, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H., p. 190.

relaciones que la mente puede establecer entre ellos"[1048]. La casida se cierra con el poeta aferrado al amor por su amada pese a la ausencia, con una despedida dirigida hacia ella, que es la única opción que tiene. La imagen poética y retórica en el texto poético árabe representa "el corazón de la casida, puesto que la poesía no es otra cosa que el uso fluido y continuo de la imagen poética"[1049], ya que, sin ella, nuestro lenguaje sería lenguaje ordinario, nada más.

Una vez hecha esta lectura artística, nos resulta más obvio y patente que la casida en *nūn* de Ibn Zaydūn refleja la excelencia y refinamiento alcanzados por el gusto literario andalusí, puesto que el poeta es capaz de describir su amor y su pasión con versos que reflejan la vida del individuo en esa sociedad que era abierta hasta ser descubierta, epicúrea hasta el capricho y sentimental hasta la pasión. Ibn Zaydūn nos presenta una imagen de la forma de seguir aferrando a su amada, y ese relato del sufrimiento anímico que padece Ibn Zaydūn no es otra cosa que el reflejo de las historias de amor y pasión que la literatura árabe conoce desde la época de Qays ibn al-Malūaḥ y sus compañeros amantes y enamorados, llegando a ʿUmar ibn Abī Rabīʿa, con el que la mayoría de las historias de amor se daban en un escenario repetido y semejante, constituido por la separación y la ausencia. El poeta también nos está confirmando con su casida eso que estamos repitiendo constantemente, que la forma de medir y valorar la imagen en el verso poético "es su capacidad para transmitir la idea y el sentimiento con fidelidad y precisión"[1050]. El poeta se sirve de sus facultades poéticas haciendo la mejor elección posible de símiles y enlazando unos con otros, para mover así la mente del lector hacia su poesía y para ejercer su influjo en él. Ese es el aspecto en el que Ibn Zaydūn acertó plenamente, al utilizar elementos perceptibles externos tomados de la naturaleza y la belleza de al-Andalus, además de elementos internos, reflejados en sus impulsos

[1048] AL-WALĪ, Muḥammad*, aṣ-Ṣuwar aš-šiʿrīya fī l-jiṭāb al-balāġī wa n-naqdī*. al-Markaz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H., p. 55.

[1049] MUBĀRAK, Muḥammad Riḍā, *al-Luġat aš-šiʿrīya fī l-jṭiāb an-naqdī al-ʿarabī: Talāzum at-turāṯi wa al-muʿāṣara*. Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H., p. 155.

[1050] Al-Šāyib, Aḥmad, *Uṣūl al-naqd al-ʾadabī.*, *op.cit.*, pp. 248-249.

anímicos y sus influencias, enlazándolos con imágenes poéticas innovadoras y creativas gracias a su talento artístico, para crear una guisa de puente verbal que le confiere a la casida el altísimo rango que ocupa en las preferencias de los lectores y receptores de poesía árabe. Ibn Zaydūn nos hace escuchar lo que bulle en su interior mediante un conjunto de imágenes y recursos retóricos que los que expresa la condición de su alma atormentada por el dolor de la separación y la distancia, la congoja de la privación, e intenta adentrar al lector, a través del juego entre la idea de la transformación y la de la permanencia, en esa sensación de pesadumbre, pérdida de esperanza y fin de la relación con su amada, para luego, de forma súbita y sorprendente, insuflar una nueva esperanza en el alma, lo que hace al lector y al receptor del texto empatizar con Ibn Zaydūn y escuchar con atención las voces sinceras y sugerentes de su alma y su corazón.

8. CONCLUSIONES

A continuación se recogen, a modo de reflexión final, las principales conclusiones obtenidas en los distintos capítulos de esta tesis doctoral, cuyo objetivo primordial ha sido presentar una investigación sobre el género poético *al-ġazal* o poesía amorosa árabe escrita en lengua árabe, tomando como modelo los divanes de al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn.

Quizá sería oportuno recordar las ideas básicas que han prevalecido como una constante a lo largo de esta investigación: la primera ha sido una revisión del estado actual de los estudios sobre la poesía amorosa, *al-ġazal,* en lengua árabe, pariendo del análisis de las fuentes árabes medievales, el pensamiento tradicional sobre esta poesía y la interpretación actual, y ello con el objetivo último de aportar nuevos puntos de vista. La segunda idea se basa en la creación de un corpus documental sobre el que investigar para llegar a una serie de resultados y conclusiones. Estos profusos materiales escritos han conducido a la extracción de interesantes, a la vez que importantes y novedosas conclusiones.

A modo de conclusiones a continuación se pasará a la exposición de los resultados más relevantes a los que se ha llegado. No obstante, a lo largo de los distintos capítulos, secciones y subsecciones de la investigación se han ido formulando las conclusiones a las que llegado en cada caso, por lo que las que aquí se señalan serían una revisión de lo ya expuesto en el trabajo.

- La revisión de la literatura sobre *al-ġazal* lleva a la conclusión de que ha habido confusión en la comprensión de conceptos tales como la poesía amorosa, la galantería, la introducción amorosa (erótica) de la casida tradicional y la composición de versos galantes. Esta confusión no solamente es de época actual sin que parte ya de la misma utilización de la terminología relacionada con al-*ġazal* y *al-ḥubb* por parte de los propios escritores medievales. Conceptos como caer enamorado, el amor o pasión y las distintas fases o estados del amor se han analizado en esta tesis doctoral y se ha establecido una equivalencia de su posible traducción al español teniendo en cuenta las distintas interpretaciones y definiciones que en su día dieron algunos autores árabes medievales. Como conclusión se puede afirmar que el concepto del amor estaba en relación con otros sentimientos (con sus nombres específicos relacionados con los distintos

estados del amor) como la pasión, el enamoramiento, la familiaridad, el despecho, el abandono, la aflicción, etc.

- La mujer árabe siempre ha estado presente en la literatura árabe, tanto en la prosa como en la poesía y, la mayoría de las veces asociada al tema del amor y *al-ġazal.* En este sentido se puede afirmar que aparece descrita en los versos en imágenes poéticas diversas, pero también que adquiere su papel en relación con la actitud psicológica del poeta, su sufrimiento, su alegría, su pasión o sus desvelos, depende del tipo de amor al que se esté haciendo referencia en el poema. Por ello se puede concluir que, en la mayoría de los casos, los versos o los poemas de *ġazal* fueron compuestos teniendo en cuenta el legado literario árabe en lo que respecta a los distintos tipos y estados del amor.
- Al tomar de modelo de estudio descriptivo, analítico e interpretativo conceptual la poesía de al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn se llega a una serie de conclusiones que parecen novedosas e interesantes. Tradicionalmente la opinión generalizada ha sido que la postura de al-Mutanabbī hacia la mujer tenía un componente misógino y que la figura femenina no tuvo nada o apenas ninguna influencia en el reflejo de la personalidad del poeta en su obra como tampoco esta influencia fue relevante en su trayectoria vital. El argumento que se ha esgrimido es que al-Mutanabbī siempre anduvo buscando la gloria, la grandeza, los valores del caballero árabe y la ejemplaridad y que, de este modo no tuvo ni en su vida real ni en su vida poética suficiente tiempo para la mujer. Sin embargo, en esta tesis, después de un análisis pormenorizado de varios poemas del poeta, llegamos a la conclusión que esas afirmaciones no son del todo exactas. Las menciones que aparecen sobre mujeres de la vida del poeta son su abuela materna y su esposa Umm Muḥassad.
- Se ha añadido por nuestra parte una tercera mujer, llamada Yumal, que aparece citada en tan solo un verso. La abundancia de versos amorosos en el poemario de al-Mutanabbi es un claro indicio de la importante presencia de la mujer en su poesías: por un lado en la descripción de la mujer y por otra por los sentimientos que inspira en el poeta, como su semejante o su contrario. El mejor ejemplo lo podemos ver en el siguiente verso, en el que describe el estado del enamorado de cuyo corazón se ha adueñado la amada.
- En cuanto a al-Mutanabbī trató el tema de la naturaleza y su relación con el amor y la mujer bajo el concepto de la llamada falacia patética o falacia

antropomórfica. Ello consiste en la descripción de objetos inanimados de la naturaleza de manera que se les dota de sentimientos, pensamientos y sensaciones humanas usando como medio la imagen poética. Nótese que Ibn Zaydūn hizo lo contrario cuando personificó la naturaleza en una imagen poética.

- Asimismo, la mayoría de los poetas árabes han tratado a la mujer como objeto de deseo sexual, sin embargo al-Mutanabbi se alejó de tal estilo dando a la mujer otro concepto más espiritual que material sumergido en el deseo.
- Por lo que se refiere a Ibn Zaydūn, hay que destacar la destacada reputación que- alcanzó la mujer, debido a que la sociedad andalusí permitió un mayor margen de libertad a esta, comparado con el papel que tuvo en la sociedad árabe oriental. Aquí es importante destacar el papel del poeta Ibn Zaydūn y su relación con la poetisa Wallāda. Es de todo conocido el importante espacio que Ibn Zaydūn concedió a la mujer en su creación poética. Sin embargo se ha podido constatar que no resulta tan simple detectar la visión del poeta hacia la mujer, sobre todo en lo que se refiere a la belleza o la sensualidad de la mujer andalusí. Tal vez esto sea un indicio importante sobre una supuesta perturbación emocional que tuvo este poeta en su relación con las mujeres, ya sea esta perturbación influencia de una situación real o de una intencionalidad en su construcción poética, como recurso literario, en su visión de la mujer. Al leer y analizar el poemario de Ibn Zaydūn enseguida se percibe el amplio espacio dedicado por este a la poesía amorosa, llegando el poeta a disfrutar del sufrimiento provocado por el amor. Tal vez esto nos permitiría decir que se trata de un comportamiento con un cierto componente masoquista. Si bien el componente narcisista se le ha atribuido tradicionalmente al poeta al-Mutanabbi, el uso del "yo" es abundante en los versos de Ibn Zaydūn. Ello sería evidencia de un deseo de engrandecimiento de sí mismo. Por otra parte, el empleo del tiempo presente es asimismo indicio de su constante sufrimiento y padecimiento. Otro dato llamativo es el hecho de que se dirija a su amada recurriendo a la forma masculina, como lo hacía el poeta árabe cuando deseaba que su amada fuera su contrincante y también para guardar su amor en la clandestinidad.

- Otro tema que ha resultado de gran interés es el concepto de imagen poética, ya recogida por al-Ŷaḥiẓ. El problema de cómo trasladar a la poesía estas imágenes

poéticas llamó la atención de los autores árabes medievales desde una perspectiva bastante moderna e innovadora. En un intento de relacionar la imagen real, la que perciben los ojos, con la expresión literaria de esta. Por ese motivo se ha realizado un análisis de las dimensiones de la imagen poética, que se ha clasificado tomando como base las ideas que de esta se tenían en la época árabe medieval y que recogen varios autores. Serían la dimensión sentimental estética, la dimensión psicológica ética, la dimensión relativa social, la dimensión literaria cultural y la dimensión simbólica natural. Estas se basarían en la personificación y la descripción de los fenómenos naturales, la descripción de las virtudes como l valentía y la justicia, la descripción del linaje y la posición social, la educación y la cultura del elogiado o llorado y el manejo de las imágenes relacionadas con la naturaleza en objetos poéticos a través de la metáfora y de lo simbólico, relacionado con la bondad y la generosidad.

- Después de realizar un minucioso estudio técnico sobre la poesía dedicada a la mujer en al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn se ha llegado a la conclusión de la importancia y del valor del metro en la composición de los poemas de estos dos autores. Se puede afirmar que los metros no fueron utilizados al azar sino que se eligieron en función de la sensibilidad del poeta a la hora de querer reflejar sus sentimientos y evocar ciertas imágenes al describirlas acompañadas de la sonoridad que le otorgaban el metro y la rima.
- Por último se concluye que el artificio literario de *al-ġazal* se gestó y se desarrolló a partir de una serie de conceptos relacionados con el amor, la mujer y la naturaleza. Estos conceptos ya fueron objeto de análisis por parte de lexicógrafos, pensadores y literatos árabes. Los poetas, tal como se puede constatar tras el estudio de dos figuras como al-Mutanabbi e Ibn Zaydūn y sus correspondientes poemarios, que se han tomado como modelo, eran conocedores de este importante legado poético árabe y conocían los cánones de al-ġazal por lo que sus versos no fueron compuestos de manera azarosa y espontánea sino de manera profundamente meditada, en los que se transparenta una profunda formación y cultura tanto cuando son seguidores de una tradición como cuando innovan o rompen con esta.
- Si bien en esta tesis doctoral se presenta una investigación cuyos objetivos han sido cumplidos y en la que se ofrecen aportaciones personales y novedosas además de un ingente trabajo de relectura de diversas fuentes, esta investigación

se espera que dé lugar a nuevas investigaciones sobre otros poetas en los que *al-ġazal* haya sido la motivación central de sus composiciones poéticas.

9. BIBLIOGRAFÍA

8.1. Fuentes

1. **ABŪ DAWŪD**, Sulaymān ibn al-Aš'aṯ as-Saŷsatānī, *Sunan Abi Dāwud*. Taḥqīq, Saʿīd al-Laḥḥām, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C. / 1410.
2. **AḌ-ḌAHABĪ**, Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad ibn ʿUṯmān) 673-748 H. / 1274-1348 J.C.), *Siyar aʕām an-nubalā'*. Taḥqīq. Šuʿayb al-Arna'ūṭ, Mu'assasat ar-risala, Beirut, Líbano, (11ª ed.), 1996 J.C. / 1416 H.
3. **AḌ-ḌIHABĪ**, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Ya'lā ibn Sālim (m 168 H. /784 J.C.), *al-Mufaḍlayāt*. Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Aḥmad, wa ʿAbd as-Salām Hārūn, Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (10ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H.
4. **AD-DĪNWARĪ**, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qatība (m 276 H. /889 J.C.), *aš-Ši ʕr wa aš-šu ʕara'*. Taḥqīq. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-mʿārif, El Cairo, Egipto, 1966 J.C. / 1385 H.
5. **AL-ʿALAWĪ**, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭabāṭabā, *ʿIyār aš-ši ʕr*. Taḥqīq wa taʿlīq. Muḥammad Zaġlūl Salām, Munša'atu al-maʿārifi, Alejandría, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1977 J.C. / 1397 H.
6. **AL-ASBAHĀNĪ**, Abū l-Faraŷ, *al-ʕmā' aš-šawā ʕr*. Taḥqīq, Ŷalil, al-ʿAtīya, Dār an-niḍāl, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.
7. **AL-ASFAHĀNĪ**, Abū al-Faraŷ ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Qurší (m 356 H. /967 J.C.), *al-Aġānī*, šarḥ. ʿAbd al-ʿĀlī Mahnā wa Samīr Ŷābir, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H.
8. **AL-ASFAHĀNĪ**, *al-'Aġānī*. Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H.
9. **AL-ʿASKARĪ**, Abū Hilāl, *aṣ-Ṣinā ʕatayn: al-kitāba wa aš-ši ʕr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.
10. **AL-BAGDADĪ**, Abū al-Faraŷ Qadāmah ibn Ŷaʿfar ibn Zayyād (m 337 H./948 J.C.), *Naqd aš-ši ʕr*. Taḥqīq, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Jafāŷī, Maktabāt al-kuliyat al-azharīya, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H.
11. **AL-BAGDADĪ**, ṢĀʿID ibn Aḥmad ibn Ṣāʿid l-Andalusī (m 462 H./ 1070 J.C.), *Ṭabaqāt al-umam*. Taḥqīq. Ḥayāt Bū ʿAlwān, Dār aṭ-ṭalīʿa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.

12. **AL-BUJĀRĪ**, Muḥammad ibn Ismāʿīl (m 256 H./ 870 J.C.), *Ṣaḥīḥ al-Bujārī, Ḍabṭ. aš-Šayj Muḥammad ʿAlī al-Quṭb wa aš-šayj Hišām al-Bujārī*. Al-Maktaba al-ʿaṣrīya, Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1999 J.C./ 1419 H.

13. **AL-ḤAMAWĪ**, Ṣihāb ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt ibn ʿAbd Allāh ar-Rūmī (m 626 H. /1229 J.C.), *Muʕŷam Albuldān*. Dār Beirut li-ṭ-ṭibaʿa wa n-našr, Líbano, (2ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H.

14. **AL-ḤAMAWĪ**, Ṣihāb ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt ibn ʿAbd Allāh ar-Rūmī (m 626 H./ 1229 J.C.), *Muʕŷam al-udabā'*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J. C./ 1413 H.

15. **AL-ḤAMĪDĪ**, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Futūh ibn ʿAbd Allāh, *Ŷuḏwat al-Muqtabis fī tārīji ʿulamā' al-Andalus*. Taḥqīq. Baššār ʿUwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Túnez, (2ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H.

16. **AL-ḤAṢRĪ**, Abū Isḥāq, *Zahr al-ādābi wa ṯamr al-albāb*. Taḥqīq, Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al- Ḥamīd, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1972 J.C./ 1392 H.

17. **AL-KALBĪ**, Ibn Daḥīya, Abū al-Jaṭṭāb ʿUmar ibn Ḥasan (m 633 H. / 1235 J.C.), *al-Muṭrib min aš ʿār ahl al-Maġrib*. Taḥqīq. Ibrāhīm al-Abiyārī, Ḥāmid ʿAbd al-Maŷīd, Aḥmad Badawī, Rāŷa'ah. Ṭaha Ḥusayn, Dār al-ʿilm li-lŷamīʿ, Beirut, Líbano, 1955 J.C. / 1374 H.

18. **AL-MARZŪQĪ**, Abū ʿAlī Aḥmad ibn Muḥammad (m 421 H./ 1030 J.C.), *Šarh diwān al-Ḥamāsa*. Taḥqīq, Aḥmad Amīn, wa ʿAbd as-Salām Hārūn, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H.

19. **AL-MAYDĀNĪ**, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad, *Muʕŷm al-amṯāl*. Taḥqīq. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al- Ḥamīd, Maṭbaʿat as-sunna al-muḥammadīya, El Cairo, Egipto, 1955 J.C./ 1374 H.

20. **AL-MIṢRĪ**, Ŷamāl ad-Dīn ibn Nabāta (m 768 H./ 1366 J.C.), *Ṣarḥ al-ʿuyūnfī šarḥ risālat Ibn Zaydūn*. Taḥqīq. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1964 J.C./ 1383 H.

21. **AL-MUQRĪ**, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad at-Tilamsānī (m 1041 H./ 1631 J.C.), *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb wa ḏikr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās., Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, 1968 J.C./ 1387 H.

22. **AL-QĀLĪ**, Abū Ismaʿīl ibn al-Qāsim al-Bagdadī, *al-Amālī*. Manšūrāt Dār al-afāq al-ŷadīda, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H.

23. **AL-QARṬĀŶINĪ**, Abū al-Ḥasan Ḥāzim, *Minhāŷ al-bulaġā' wa sirāŷ al-udaba'*. Taḥqīq. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūŷah, Dār al-Maġrib al-islāmī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H.

24. **AL-QAYRAWĀNĪ**, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Rašīq (m 463 H./ 1071 J.C.), *Al-ʿUmda fī maḥāsin al-šiʿr wa-ʾādābihi*. Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd Muḥyī ad-Dīn, Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H.

25. **AL-QAZWĪNĪ**, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīya (m 395 H./ 1004 J.C.), *Muʿŷam maqāyīs al-luġat,* Taḥqīq. ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-fikr, Egipto, 1979 J.C./ 1399 H.

26. **AL-ŶĀḤIẒ**, Abū ʿUṯmān ʿUmrū ibn Bahr, *al-Ḥayawān*. Taḥqīq. ʿAbd as-Salām Hārūn, al-Muŷammaʿ al-ʿilmī al-islāmī, Manšūrāt Muḥammad ad-Daya, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1969 J.C./ 1389 H.

27. **AL-ŶĀḤIẒ**, Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Bahr, *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*. Dār an-nahḍa al-ḥadīṯa, Beirut, Líbano, 1972 J.C./ 1392 H.

28. **AL-ŶUMAḤĪ,** Muḥammad ibn Sallām (m 232 H./ 846 J.C.), *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šuʿarā'*. Taḥqīq. Maḥmūd Muḥammad Šākir, Dār al-Madanī, Yada, Arabia Saudí, 1980 J.C./ 1400 H.

29. **AL-ŶAWZĪYYA**, Ibn Qayyim, *Rawḍat al-Muḥibīn wa nuzhat al-muštāqīn*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 1983 J.C./ 1403 H.

30. **AN-NAWIRI**, Aḥmad ibn al-Wahhāb, *Nihāyat al-ʿarab fī funūn al-adab*. Taḥqīq. Fahīm Šaltūt, Dār al-kutub al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 1998 J.C. / 1418 H.

31. **AŠ-ŠANTARĪNĪ**, Ibn Bassām, *aḍ-Ḍajīra fī maḥāsin ahli al-ŷazīra*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās., ad-Dār al-ʿarabīya li-l-kitāb, Libia – Túnez, 1975 J.C. / 1395 H.

32. **AS-SUYŪṬĪ**, Ŷalāl ad-Dīn (m 911 H./ 1505 J.C.), *Buġyat al-wuʿāḍ fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa an-nuḥat.* Taḥqīq. Muḥammad Abū al-Faḍl ‘Ibrāhīm, Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H.

33. **AS-SUYŪṬĪ**, Ŷalāl ad-Dīn ‘Abd al-Raḥman Bin Ābī Bakr (911 h), *nuzaha al-Ŷulasā‘ fī Āš‘ār al-Nisā ‘*, taḥqīq. Ṣalāḥ al-Dīn Munŷid, Dār al-Makšūf, Bairūt, (1º Ed.), 1985 J.C./ 1405 H.

34. **AṮ-ṮAʿĀLIBĪ**, ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaʿil, (m 429 H./ 1038 J.C.), *Yatīmat ad-dahr fī maḥāsin ahl al-ʿaṣr*. Taḥqīq. Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub alʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

35. **AZ-ZABĪDĪ**, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥusaynī (m 1205 H./1790 J.C.), *Tāŷ al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmūs*. Taḥqīq. ʿAlī Širī, Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1994 J.C./ 1414 H.

36. **AẒ-ẒĀHIRĪ**, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazam al-Andalusī l-Qurṭubī (m 456 H.), *Ṭawq al-ḥamāma fī al- ulfah wa-al-ullāf*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās, al-Mu'assasa al-ʿarabīya li-d-dirāsa wa n-našar, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H.

37. **AẒ-ẒĀHIRĪ**, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm l-Andalusī Al-Qurṭubī (m 456 H.), *Rasā'il ibn Ḥazm al-Andalusī*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās., al-Mu'assasa al-ʿarabīya li-d-dirāsa wa n-našar, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H.

38. **AZ-ZARKALĪ**, Jayr ad-Dīn, *al-Aʕlām.* Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (15ª ed.), 2002 J.C./ 1423 H.

39. **AZ-ZAWZANĪ**, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Aḥmad (m 486 H./1093 J.C.), *Šarḥa al-muʕallaqāt as-sabʿ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1979 J.C. / 1399 H.

40. **AZ-ZUHRĪ**, Abū al-Qāsim Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Zakarīyā, al-maʿrūf bi ibn al-Afalīlī, *Šarḥ* šši ʕr *al-Mutanabbī*. Dirāsa wa taḥqīq. Musṭafā al-Aliyān, Mu'assasat ar-risāla, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H.

41. **IBN ʿABD RABBʿI**, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Rabbʿi l-Andalusī (m 328 H./940 J.C.), *al-ʕqd al-farīd*. Taḥqīq. Muḥammad Mufīd Qamīḥa, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

42. **IBN ABĪ ṬĀHIR**, Aḥmad, *Balāġāt n-nisā'*. Dār an-nahḍa al-ḥadīṯa, Beirut, Líbano, (1972 J.C./ 1391 H.

43. **IBN AL-AṮĪR**, Ḍīyā' ad-Dīn, (m. 637 H./1239 J.C.), *al-Maṯal as- sāʕir fī adab al-kātib wa aš-šāʕir*. Taḥqīq. al-Ḥufī, Aḥmad y Badawī Taba, Dār an-nahḍa Egipto, El Cairo, Egipto, (s.d.).

44. **IBN AL-JAṬĪB**, Lisān ad-Dīn, *A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabla al-iḥtilām*. Taḥqīq wa taʿlīq. Aḥmad al-ʿAbbādī, Dār al-kitāb, Casablanca, Marruecos, 1964 J. C/ 1383 H.

45. **IBN AL-JAṬĪB**, Lisān ad-Dīn, *al-Iḥaṭa fī ajbār ġarnāṭa*. Taḥqīq. Muḥammad ʿAbd Allāh ʿAn-nān, Maktabat al-jāniŷī, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C/ 1392 H.

46. **IBN AL-JAṬĪB**, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*. Taḥqīq wa taʿlīq wa taqdīm. Muḥammad, Dār aṯ-ṯaqāfa, Casablanca, Marruecos, (1ª ed.), 1970 J.C. / 1389 H.

47. **IBN AL-JATĪB**, Lisān ad-Dīn, *Rawḍat at-taʿrīf bi-l-ḥubb aš-šarīf*. Taḥqīq wa taʿlīq wa taqdīm. ʿAbd al-Qādar Aḥmad ʿAttā, Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1968 J.C. / 1387 H.

48. **IBN AL-ÎAWZĪ**, Îamāl ad-Dīn Abū al-Faraŷ ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī ibn Muḥammad (m. 597 h.), *Ajbār an-nisā*'. Šarḥ wa taḥqīq. Nizār Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1973 J.C. / 1392 H.).

49. **IBN AS-SĀ'Ī**, ʿAlī ibn Anŷab ibn ʿAbd Allāh al-Jāzin aš-Šāfiʿī (593-674 H./ 1197-1276 J.C.), *Nisā' al-julafā': al-Musammā ŷihāt al-a'imma al-julafā' mina al-ḥarā'iri wa al-ʿimā'*. Taḥqīq wa taʿlīq. Muṣṭafā Îawād, Dār al-maʿārif, Egipto, (s.d.).

50. **IBN BAŠKAWAL**, Abū al-Qāsim Jalaf ibn ʿAbd al-Malik al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī al-Mālikī (m.578 H./1183 J.C.), *aṣ-Ṣilat fī tārīj a'immat al-andalus*. Taḥqīq Ibrāhīm al-Ibyarī, Dār al-kitāb al-miṣrī wa Dār al-kitāb al-lubnānī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1989 J.C./1409 H.

51. **IBN ḤAZM** wa Ibn Saʿīd wa aš-Šaqindī, *fada'il al-Andalus wa ahluha*., Dār al-kitāb al-arabī, Beyrut., 1968 J.C./ 1387 H.

52. **IBN JALDUN**, ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad, *Muqaddimat Ibn Jaldun*. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2004 J.C./ 1425 H.

53. **IBN JILIKĀN**, Abū al-ʿAbbās Šams ad-Dīn Aḥmad ibn Abī Bakr (m 681 H./ 1282 J.C.), *Wafayat al-ay'ān wa anbā' abnā'i az-zamān*. Taḥqīq. Iḥsān ʿAbbās., Dār ṣādir, Beirut, Líbano, 1978 J.C./ 1398 H.

54. **IBN JĀQĀN**, *Qalā'id al-'aqyān wa maḥāsin al-aʿyān*. Dār al-bašā'ir al-slāmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1431 H./ 2010 J.C.

55. **IBN MANẒŪR**, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr al-Ifrayqī al-Miṣrī, *Lisān al-ʿarab*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1994 J.C./ 1414 H.

56. **QUTB**, Sayyid, *Minhaŷ al-fann al-islāmī*. Dār aš-šurūq, El Cairo, Egipto, (4ªed.), 1980 J.C./ 1400 H.

8.2. Referencias

1. **ʿABBĀS**, Iḥsān, *Fan aš-ši'.* Dār Beirut li-ṭ-ṭibāʿa wa an-našr, Líbano ,1955 J.C./ 1374 H.
2. **ʿABBĀS**, Iḥsān, *Tārīj al-adab al-Andalusī ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if wa al-Murābiṭīn*. Dār aṯ-ṯaqāfa, Beirut, Líbano, (5ª ed.) , 1978 J.C./ 1398 H.
3. **ʿABBĀS**, Iḥsān, *Tārīj al-adab al-Andalusī: ʿAṣr siyādat Qurṭuba*. Beirut, Líbano, (5ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H. 1978 J.C./ 1398 H.
4. **ʿABBŪD**, Jāzin, *Nisā' šāʿirāt min al-Ŷāhilīya ila nihāyat al-qarn al-ʿišrīn*. Manšūrāt Dār al-āfāq al-Jadīda, Beirut, Líbano, (1ª ed.)1, 2000 J.C./ 1420 H.
5. **ʿABD AR-RAḤMĀN**, ʿĀ'iša, *Maʿa Abī l-ʿAla' fī riḥlat ḥayātih.* Dār al-Maʿārif, Egipto, (2ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.
6. ʿ**Abdullah**, Muḥammad Ḥasan, *Al-Ṣūra wa-l-bināʾ al-šiʿrī*., Biblioteca de Estudios Literarios, n.º 82, Dār al-Maʿārif, Egipto. (s.d).
7. **ʿAFĪFĪ**, ʿAbd Allāh, *al-Mar'at al-ʿarabiya fī ŷāhilīyatihā wa islāmihā*. Dār ar-rā'id, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1982 J.C./ 1402 H.
8. **ʿAKKĀWĪ**, Riḥāb, *Sīrat ʿAntara ibn Šaddād al-ʿbsī*. Dār al- ḥarf al-ʿarabī, Beirut, Líbano, 2003 J.C. / 1424 H.
9. **ʿALĪ**, Ŷaūād, *al-Mufaṣṣal fī tārīj al-ʿarab qabla l-islām*. Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, 1980 J.C./ 1400 H.
10. **ʿALWĀN**, ʿAlī, *Taṭawwur aš-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ fī al-ʿIrāq: Ittiŷāhāt ar-ru'yā wa ŷamaliyāt an-nasīŷ*. Manšurāt Wizārat al-ʿIlām, Bagdad, Irak, Silsilat al-kutub al-ḥadīṯa (91), 1975 J.C./ 1395 H.
11. **ʿANNĀN**, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Dawlat al-Islam fī l-Andalus: Dawlat aṭ-Ṭawā'if mundu qiyāmihā ḥattā al-fatḥ al-Murābiṭi*. al-Hay'a al-miṣriya al-ʿāmma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, 2001 J.C./ 1421 H.
12. **ʿATĪQ**, ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Adab al-ʿarabī fī l-Andalus*. Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1975 J.C./ 1395 H.
13. **ʿATĪQ**, ʿAbd al-ʿAzīz, *Tārīj an-naqd al-ʿarabī ʿinda al-ʿarab*. Dār an-nahḍa, Beirut, Líbano, Líbano, (Ed.) 1986 J.C./ 1406 H.
14. **ʿAZZĀM**, ʿAbd al-Wahhāb, *Ḏikrā Abī ṭ-Ṭayīb baʿda alf 'ām. Maṭbaʿat al-Ŷazīra*, Bagdad, Irak, 1936 J.C./ 1355 H.

15. **ʿĪD, Raŷā'**, *at-Tayḋīd al-mūsīqī fī š-šiʕr al-ʿarabī*. Dār an-nahḍa al-'arabāya, Beirut, Líbano, 1984 J.C./ 1404 H.
16. **ʿĪD, Raŷā'**, *Dirāsa fī luġat š-šiʕr: Ru'ya naqdīya.* Dār al-Kutub, El Cairo, Egipto, 1979 J.C./ 1399 H.
17. **ʿĪSĀ**, ʿAbd al-Laṭīf, *aṣ-Ṣūra al-fannīya fī š-šiʕr Ibn Zaydūn "Dirāsa naqdīya"*. Dār Ġaydā' li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 2001 J.C./ 1421 H.
18. **ʿĪSĀ,** 'Abd al-Laṭīf Yūsuf, *al-Ṣūra al-Faniyya fī ša'r Ibn Zaydūn*: darrāsa faniyya, Dār Gīdā' li-lnušari wa al-Taūzī', 'Amān, 1º Ed. 2011 J.C./ 1432 H.
19. **ISMĀʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *al-Usus al-ŷamālīya fī an-naqd al-adabī*. Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, 1974 J.C./ 1394 H.
20. **ISMĀʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *aš-Ši'r al-ʿarabī al-muʿāṣir: Qaḍāyāh wa ẓawāhiruh al-fannīya wa al-maʿnawīya*. Dār al-ʿAwda, Dār aṯ-Ṭaqāfa, Beirut, Líbano, (3ª ed.), (s.d.).
21. **ISMĀʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *at-Tafsīr an-nafsī li-l-adab*. Dār ġarīb li-t-tibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 1990 J.C./ 1410 H.
22. **ISMĀʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *Wa ājarūn, fī qaḍāyā aš-šiʕr al-ʿarabī al-muʿāṣir: Dirāsāt wa šahādāt*. al-Munaẓẓama al-ʿarabīya li-t-tarbīya wa aṯ-ṯaqāfa wa al-ʿulum, Túnez, 1981 J.C./ 1401 H.
23. **IYĀD**, Šukrī Muḥammad, *Musīqā aš-šiʕr al-ʿarabī: Mašrū' dirāsa ʿilmīya*. Dār al-maʿrifa, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H.
24. **ʿUBAYD**, Muḥammad, Ṣābir, *Tayaliyāt an-naṣṣ aš-šiʕr: al-Luġat,* ad-Dalālat, aṣ-Ṣurat, 'Ālam al-kutub al-ḥadīṯ, Jordania, (1ª ed.), 2014 J.C./ 1435 H.
25. **ʿUBAYD**, Yūsuf, *Dafātir andalusīya fī aš-šiʕr wa an-naṯr wa an-naqd wa al-ḥaḍār wa al-aʿlām*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-l-kitāb, Trípoli, Libya (1ª ed.), 2006 J.C./ 1427 H.
26. **ʿUṢFŪR**, Ŷābir, *aṣ-Ṣūratu al-fannīya fī t-turāṯ an-naqdī wa al-Balāġī*. al-Markaz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1992 J.C. / 1412 H.
27. **ʿUṢFŪR**, Ŷābir, *Mafhūm aš-šiʕr,* al-hay'a al-miṣrīya al-ʿāma li-l-kitāb, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H.
28. **ʿUṯmān**, ʿAbd al-Fattāḥ, *Šiʕr al-mar'a fī al-ʿaṣr al-ʿAbbāsī: Dirāsa tārījīya taḥlilīya fannīya*. Dār Ġarīb l-iṭ-ṭibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 2004 J.C./ 1425 H.

29. **ʿABD AL-ḤĀFIẒ**, Ṣalāḥ, *az-zamān wa al-makān wa aṯāruhumā fī ḥayāt aš-šāʿr al-ŷāhilī wa šiʿrihi: Dirāsa naqdīya wa naṣṣīya*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1983 J.C./ 1403 H.

30. **ʿABD AL-ḤAKĪM**, Šaʿbān, *Qirā't an-naṣṣ aš-šiʿrī qadīman wa ḥadīṯan*. Mu'assasat al-warrāq li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, 2013 J.C./ 1434 H.

31. **ʿABD AL-LAṬĪF**, ʿIṣmat, *al-Andalus fī nihāyat al-Murābiṭīn wa mustahall al-muwaḥḥidīn ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if aṯ-ṯānī*, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1988 J.C./ 1408 H.

32. **ʿABD AL-MALIK**, Ŷamāl, *Masā'il fī al-ibdāʿ wa at-taṣawwur*. Dār at-ta'līf wa at-tarŷama wa n-našr, Beirut, Líbano, 1991 J.C./ 1411 H.

33. **ʿABD AL-MUṬṬALIB**, ʿUmar Idrīs, *Ḥāzim al-Qarṭāŷī: Ḥayātuhu wa manhaŷuhu al-balāġī*. al-Ŷanādirīya li-n-našr wa at-tawzīʿ, Arabia Saudí, 2009 J.C./ 1430 H.

34. **ʿABD AL-WĀḤID**, ʿUmar Muḥammad, *Dirāsāt fī n-naqd al-'adabī ʿinda al-ʿarab fī l-Maġrib wa l-Andalus*. Dār al-andalus li-n-našr wa at-tawzīʿ, Ḥā'il, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H.

35. **ʿABD ALLĀH**, Ibrāhīm, *Bayn al-qadīm wa l-ŷadid: Dirāsa fī l-adab wa n-naqd*. Maktabat aš-šabāb, El Cairo, Egipto, 1985 J.C./ 1405 H.

36. **ʿABD ALLĀH**, Muḥammad Ḥasan, *aṣ-Ṣūra wa al-binā' aš-šiʿrī*. Dār al-maʿārif, Egipto, (1ª ed.), 1982 J.C./ 1402 H.

37. **ʿABD ALLĀH**, Ṣalāḥ Musīlh, *at-Taqlīd wa at-taŷdīd fī š-šiʿr al-ʿabbāsī*. Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya, Alejandría, Egipto, (s.d).

38. **ʿABD AR-RAḤMĀN**, Manṣūr, *Ittiŷāhāt an-naqd al-adabī fī l-qarn al-jāmis al-hiŷrī*. Maktabat al-anŷlu al-miṣrīya Liṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1977 J.C./ 1397 H.

39. **ABŪ ʿALĪ**, Muḥammad Barakāt, *Mafhūm al-maʿnā bayn al-adab wa al-balāġa*. Dār al-bašīr, Jordania, 1988 J.C./ 1403 H.

40. **ABŪ L-JAŠAB**, Ibrāhīm ʿAlī, *Tārīj al-adab al-ʿarabī fī l-Andalus*. Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, Egipto, 1970 J.C/ 1390 H.

41. **ABŪ ḌĪB**, Kamāl, *Ŷadalīyat al-jafā' wa at-taŷalī (dirāsa binyawīya fī aš-šiʿr)*. Dār al-ʿilm lilmalāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H.

42. **ABŪ HAYF**, ʿAbd Allāh, *An-naqd al-adabī al-ʿarabī al-ŷadīd fī l-qiṣṣa wa ar-riwāya wa as-sard*. Manšūrāt it-tiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, 2000 J.C./ 1420 H.

43. **ABŪ ŶAHŶAH**, Jalīl, *Al-ḥadāṯa aš-šiʕrīya al-ʿarabīya bayna l-ibdāʿ wa n-naẓarīya wa an-naqd*. Dār al-fikr al-lubnānī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H.

44. **ABŪ ZAYD**, Sāmī Yūsuf, *al-Adab al-ʿabbāsī: an-Naṯr*. Dār al-Masīra, Jordania, (1ª ed.), 2011 J.C./ 1432 H.

45. **ABŪ ZAYD**, Sāmī Yūsuf, *al-Adab al-ʿabbāsī: aš-šiʕr*. Dār al-masīra, Jordania, (1ª ed.), 2011 J.C./ 1432 H.

46. **AD-DAĠLĪ**, Muḥammad Saʿīd, *al-Ḥayāt al-iŷtimāʿīya fī l-andalus*. Dār Usāma, Jordania, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.

47. **AD-DAJĪL**, Muḥammad Māŷid, *aṣ-Ṣūra al-fannīya fī š-šiʕr al-andalusī: šši ʕr al-aʿmā, aṭ-Ṭuṭaylī (525 H.) an-namūḏaŷ*. Dār al-kandī l-n-našr wa at-tawzīʿ, Irbad, Jordania, 2006 J.C./ 1427 H.

48. **AD-DAQQĀQ**, ʿUmar, *Malāmiḥ aš-šiʕr al-andalusī*. Dār aš-Šarq al-ʿarabī, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H.

49. **AD-DIHĀN**, Sāmī, *al-Ġazal munḏu naš'atih.* Maktabat al-aryāf, Jordania, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

50. **ADŪNĪS**, ʿAlī Aḥmad Asbar, *Zaman aš-šiʕr*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, (Ed.)2, 1978 J.C./ 1398 H.

51. **ADOLF FRIEDRICH, Von Schack**, *aš-Šiʕr al-ʿarabī fī Ispānya wa Ṣiqilīya*. Tarŷamat. aṭ-Ṭāhar Makkī, Dār al-maʿarif, Egipto, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H.

52. **AHĀMĪ**, Muḥammad Aḥlūš, *at-Tarŷama aḏ-ḏātīya fī l-adab al-andalusī min jilāl aʿmāl ibn Ḥazm*. Dār al-qalam, Marruecos, (1ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H.

53. **AL-ʿAKĪLĪ**, ʿUhūd, *as-Sūra aš-šiʕrīya ʿinda ḏīr-Rumma*. Dār Ṣafā' li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 2010 J.C./ 1431 H.

54. **AL-ʿALAWĪ**, as-Sayyid Yaḥyā ibn Ḥamz, *aṭ-Ṭirāz al-mutaḍammin li-asrār al-balāġa wa ʿulūm ḥaqā'iq al-iʕjāz*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 1982 J.C./ 1402 H.

55. **AL-ʿĀNĪ**, Ḍīyā' ʿAbd ar-Razzāq, *aṣ-Ṣūrat al-badawīya fī aš-šiʕr al-ʿabbāsī* (334-656H.). Dār Diŷla, ʿAmán, Jordania, (1ª ed.), 2010 J.C. / 1431 H.

56. **AL-ʿĀNĪ**, Sāmī Makkī, *al-Islām wa aš-šiʕr*. Silsilat kutub šahrīya yuṣdiruhā al-maŷlis al-waṭanī li-ṯ-ṯaqāfa wa al-funūn wa al-ādāb, Kuwait, Silsila 66,1998 J.C./ 1418 H.

57. **AL-ʿAQQĀD**, ʿAbbās Maḥmud, *al-Luġa aš-šaʕra, manšurāt al-maktaba al-ʿaṣrīya*. Beirut, Ṣaydā (s.d).

58. **AL-ʿAQQĀD**, ʿAbbās Maḥmud, *Ibn ar-Rūmī ḥayātuh min* šiʕrih. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (6ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H.

59. **AL-ʿŠĪ**, ʿAbd Allāh, *As'ilat aš-ši ʕrīya: Baḥṯ fī āliyat al-ibdāʿ aš-ši ʕri*. Manšūrāt al-ijtilāf, Argelia, (1ª ed.), 2009 J.C./ 1430 H.

60. **AL-'AŠMĀWĪ**, Muḥammad Zakī, *Mawqif a*š-ši ʕ *min al-fann wa al-ḥayāt fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, 1981 J.C./ 1401 H.

61. **AL-ʿATĪRĪ**, Jalīfa Aḥmad, *al-Muwāzana Bayna al-Mutanabbī 'ayn: Abī aṭ-Ṭayyib wa ibn Hāni' l-Andalusī.* Manšūrāt Ŷāmiʿat as-sābiʿ min ibril, Libia, (1ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H.

62. **AL-ʿAẒUM**, Ṣādiq Ŷalāl, *Fī l-ḥubb wa al-ḥubb al-ʿuḏrī*. Dār al-madā li-ṯ-ṯaqāfa wa n-našr, Siria, (8ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H.

63. **AL-ABYĀRĪ**, Fatḥī, *al-Umm fī al-adab*. ad-Dār al-qawmīya l-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./ 1385 H.

64. **AL-AWSĪ**, Ḥikmat ʿAlī, *AL-'Adab Al-'Andalusī fī ʿaṣri al-muwaḥidīn,* maktabat Al-jānŷī, El Cairo, Egipto, 1976 J.C./ 1396 H.

65. **AL-AWSĪ**, Ḥikmat 'Alī, *Fusul fī al-adab al-andalusī fī al-qarnayn aṯ-ṯānī wa aṭ-ṭāliṭ lilhiŷra*. Maṭbaʿat Salmān al-Aʿẓamī, Bagdad, Iraq, 1971 J.C./ 1391 H.

66. **AL-BADĪʿĪ**, Yūsuf, *as-Subḥ al-Munabbī ʿan ḥayṯiyat al-Mutanabbī*. Taḥqīq. Muṣṭafā as-Saqā wa Muḥammad Šatā, Dār al-maʿārif, Egipto, 1963 J.C./ 1382 H.

67. **AL-BAHBĪTĪ**, Naŷīb Muḥammad, *Tārīj aš-ši ʕ al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯālit al-ḥiŷrī*. Dār al-fikr, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1970 J.C./ 1390 H.

68. **AL-BAṢĪR**, Kāmil Ḥusayn, *Binā' aṣ-ṣura al-fannīya fī l-bayān al-ʿarabī: Muwāzana wa taṭbīq*. Maṭbaʿat al-muŷammaʿ al-ʿilmī, Irak, 1987 J.C./ 1407 H.

69. **AL-BAṬAL**, ʿAlī, *aṣ-Ṣura fī š-ši ʕ al-ʿarabī ḥattā ājir al-qarn aṯ-ṯānī al-hiŷrī: Dirāsat fī uṣūlihā wa taṭawwurihā*. Dār al-Andalus, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1983 J.C./ 1403.

70. **AL-BAYĀTĪ**, ʿAbd al-Wahhāb, *Taŷribatī aš-ši ʕrīya*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, 1971 J.C./ 1391 H.

71. **AL-BUSTĀNĪ**, Buṭrus, *Udabā' al-ʿarab fī l-Andalus wa ʿaṣr al-inbi'āṯ*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, 1989 J.C./ 1409 H.

72. **AL-FĀJŪRĪ**, Ḥannā, *al-Ŷāmi ʕu fī tārīj al-adab al-ʿarabī*. Dār al-ŷil, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H.

73. **AL-FARĀHĪDĪ**, al-Jalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn murattaban ʿalā ḥurūf al-mu ʕjam*. Taḥqīq. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 2003 J.C./ 1424 H.

74. **AL-ḤĀWĪ**, Ilīya, *Fī an-naqd wa al-adab*. Dār al-kitāb al-lubanī, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H.
75. **AL-ḤAŶŶĪ**, ʿAbd ar-Raḥmān, *at-Tārīj al-andalusī min al-fatḥ ḥatta suqūt Ġarnāṭa*. Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H.
76. **AL-HILĀLĪ**, ʿAbd ar-Razāq Maŷīd, *Wallāda wa Ibn Zaydūn*. Maṭbaʿat al-maʿruf, Bagdad, Irak, 1947 J.C./ 1366 H.
77. **AL-ḤIMṢĪ**, Naʿīm, *ar-Rā'id fī al-adab al-ʿarabī*. Dār al-Māmūn li-t-turāṯ. Damasco, Siria, (2ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H.
78. **AL-ḤUFĪ**, Aḥmad, *al-Ġazal fī l-ʿaṣri al-ŷāhili*. Dār an-nahḍa Miṣr li-ṭ-ṭabʿ wa n-našr, El Cairo, Egipto, (3ª ed.), 1973 J.C./ 1393 H.
79. **AL-ḤUR**, ʿAbd al-Maŷīd, *Ibn Zaydūn šāʿr al-ʿišq wa l-ḥanīn*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H.
80. **AL-KABĪR**, Aḥmad Ḥasan, *Taṭawwur al-qaṣīda al-ġinā'īya fī aš-šiʿr l-ʿarabī al-ḥadiṯ*. Dār al-fikr al-ʿarabī, Kuwayt, 1978 J.C./ 1398 H.
81. **AL-KUZBRĪ**, Salmā, *Āṯr Wallāda fī ḥayāt Ibn Zaydūn wa fannahu,* al-Dikrā al-Ālfiyya limilāda Ibn Zaydūn, al-Rabāṭ, 1975 J.C. / 1395 H.
82. **AL-MATYŪTĪ**, Maṯnā ʿAbd Allāh, *Ḥarakat al-faḍā' fī š-šiʿr al-andalusī: Nuṣus Ibn Zaydūn aš-šiʿrīya Anamūdaŷan*. Dār Maŷdalāwī li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, Jordania, (1ª ed.), 2013 J.C./ 1434 H.
83. **AL-MAŶḌŪB**, ʿAbd Allāh, *al-Muršid ilā Fahm aš ʿāri al-ʿarabī wa ṣinā'atihā*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1970 J.C./ 1390 H.
84. **Al-Muʿŷam Al-Wasīṭ**, *Muŷmaʿ al-luġa al-ʿarabīya El Cairo*. Maktabat aš-šurūq ad-dawlīya, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 2004 J.C./ 1425 H.
85. **AL-MUḤSIN**, Aḥmad ʿAbd Allāh, *Muqaddimāt Sayfīyāt al-Mutanabbī*. Dār al-ʿulūm li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Riad, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.
86. **AL-MUṬṬALIBĪ**, ʿAbd al-Ŷabbār, *Mawāqif fī l-adab wa n-naqd*. Dār ar-Rašīd li-n-našr, Siria, 1980 J.C./ 1400 H.
87. **AL-QIṬ**, ʿAbd al-Qādir, *Fī š-šiʿr al-islāmī al-umawī*. Dār an-nahḍa al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, 1987 J.C./ 1407 H.
88. **AL-QŪṢĪ**, ʿAbd al-ʿAzīz, *Usus aṣ-ṣiḥḥa an-nafsīya*. Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (7ª ed.), 1982 J.C./ 1402 H.

89. **AL-SAʿĪD**, Muḥammad Muŷīd, Al-Šiʿr fī ʿahd al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn [La poesía en la época de los almorávides y los almohades], Dār al-Rašīd, Iraq, 1980 J.C./ 1400 H.
90. **AL-WALĪ**, Muḥammad, *aṣ-Ṣuwar aš-šiʕrīya fī l-jiṭāb al-balāġī wa n-naqdī*. al-Markaz aṯ-ṯaqāfī al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H.
91. **AL-YĀFĪ**, Naʿīm, *Taṭawwur aṣ-ṣūra al-fannīya fī š-šiʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ*. Manšūrāt It-tiḥad al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, (s.d).
92. **Al-ŶAMAL**, Imān, *Qaṣīdat al-Ġazal fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn: Dirāsa fanīya*. Dār al-wafāʾ li-dunya at-tibāʿa wa n-našr, Alejandria, Egipto, (1ª ed.), 2009 J.C./ 1430 H.
93. **AL-ŶAYYŪSĪ**, Salmā, *al-Ḥaḍāra al-ʿarabīya al-islāmīya fī l-andalus*. Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H.
94. **Al-Ŷurŷānī**, ʿAbd al-Qāhir, *Dalāʾil al-ʾiʿŷāz fī ʿilm al-maʿānī*., comentario del Yāsīn alʾAyyūbī, al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Beirut, 2002.
95. **AL-YŪSUF**, Yūsuf, *al-Ġazal al-ʿuḏrī, Dirāsa fī l-ḥubb al-maqmūʿ*. Dār al-ḥaqāʾiq, Argelia, (2ª ed.), 1982 J.C./ 1402 H.
96. **AMĪN**, Aḥmad, *an-Naqd al-adabī*. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Maṭābiʿ Dār al-ġandūr, Beirut, Líbano, (4ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H.
97. **AMĪN**, Aḥmad, *Ḍuḥā al-islām*. Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (5ª ed.), 1956 J.C./ 1375 H.
98. **AMĪN**, Aḥmad, *Ẓahr al-islām*. Maktabat an-Nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1966 J.C./ 1385 H.
99. **AMĪN**, Ḥusayn, *Tārīj al-ʕIraq fī l-ʿaṣr as-salŷūqī*. Matbaʿat al-Iršād, Irak, 1965 J.C./ 1384 H.
100. **ANĪS**, Ibrāhīm, *Mūsīqā aš-šiʕr al-ʿarabī*. Maktabat al-Anŷlu al-miṣrīya, Egipto, (5ª ed.), 1978 J.C./ 1398 H.
101. **AN-NĀDĪ**, Muḥammad aṭ-Ṭayab, *Tārīj al-adab wa n-nuṣūṣ al-adabīya*. Maktabat al-waḥda al-ʿarabīya, Argelia (s.d).
102. **AN-NUWAYHĪ**, Muḥammad, *aš-Šiʕr al-ŷāhilī Manhaŷ fī dirāsatih wa taqwīmih*. ad-Dār al-qawmīya li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, (s.d).
103. **AN-NUWAYHĪ**, Muḥammad, *Qaḍīyat aš-šiʕr al-ŷadīd*. Dār al-fikr, Beirut, Líbano, 1971 J.C./ 1391 H.
104. **ANTIGONE**, Sophocles, *Tarŷama. Munīra Karwān*. al-Maŷlis al-aʿlā li-ṯ-ṯāqāfa, al-Markaz al-qawmī li-t-tarŷama, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 2006 J.C./ 1427 H.

105. **AR-RĀFIʿĪ**, Muṣṭafā Ṣādiq, *Tārīj ādāb al-ʿarab*. Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1974 J.C./ 1394 H.

106. **AR-RĪSŪNĪ**, Muḥammad al-Muntaṣir, *aš-Šiʿr -an-nisāwī fī l-andalus*. Manšūrāt dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1978 J.C./ 1398 H.

107. **AR-RUBĀʿĪ**, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūra l-fannīya ayqūnat al-badīʿ fī šiʿri Abī Tammām*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, jordania, (1ª ed.), 2015 J.C./ 1436 H.

108. **AR-RUBĀʿĪ**, ʿAbd al-Qādir, *aṣ-Ṣūrat al-fannīya fī an-naqd aš-ši'ri dirāsa fī an-naẓarīya wa at-taṭbīq*. Dār al-ʿulūm li-ṭ-ṭibāʿa, Riyd, Arabia Saudí, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.

109. **AR-RUBĀʿĪ**, ʿAbd al-Qādir, *Ŷamālīyāt al-maʿnā aš-šiʿrī: at-taškīl wa at-ta'wīl*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Amán, Jordania, (1ª ed.), 2009 J.C./ 1430 H.

110. **ARSALĀN**, Šakīb, *al-Ḥulal as-sundusīya fī al-ajbār wa al-aṯār al-andalusīya: Maʿlama andalusīya tuḥīṭ bi-kulli mā* ŷā'a *ʿan ḏālika al-firdaws al-mafqūd*. Manšurāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1936 J.C./ 1355 H.

111. **AS-SAʿĪD**, Muḥammad Maŷīd, *aš-Šiʿr fī ʿaḥd al-Murābiṭīn wa l-Muwwaḥḥidīn*. Dār ar-Rašid, Bagdad, Irak, 1980 J.C./ 1400 H.

112. **AṢ-ṢĀ'IĠ**, ʿAbd Allāh, *aṣ-Ṣūra al-fanīya miʿyār naqdi, Manḥā taṭbīqī fī šiʿr al-Aʿšā al-kabīr*. Dār aš-šu'ūn alʿamma, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H.

113. **AS-SĀ'IĠ**, Yūsuf, *aš-Šiʿr al-ḥurr fī l-ʿIraq munḏu naš'atih ḥattā ʿām 1958: Dirāsa naqdīya*, Maṭbaʿat al-Adīb, Bagdad, Irak, 1987 J.C./ 1407 H.

114. **AS-SABBĀḤ**, Muḥammad ʿAlī, *Kaʿb ibn Zuhayr ḥayātuhu min šiʿrihi*. Dār al-Kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H.

115. **AS-SAD**, Nūr ad-Din, *aš-Šiʿriya al-ʿarabīya, Dirasa fī t-taṭawwur al-fannī li-l-qaṣīda al-ʿarabīya ḥattā al-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Diván al-maṭbāʿāt al-ŷāmiʿīya, Argelia, (12ª ed.), 2007 J.C./ 1428 H.

116. **AS-SALĀMĪ**, ʿUmar, *al-Iʿŷāz al-fannī fī al-qur'an al-karīm*. Našr wa tawzīʿ Mu'assasāt ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd Allāh, Túnez, 1980 J.C./ 1400 H.

117. **AŠ-ŠĀYIB**, Aḥmad, *Usūl an-naqd al-adabī.* Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1973 J.C./ 1393 H.

118. **AS-SAYYID**, Amīn ʿAlī, *Fī ʿilma al-ʿarūḍ wa al-qāfīya*. Dār al-maʿārif, Egipto, (5ª ed.), 1999 J.C./ 1419 H.

119. **AS-SŪLĀMĪ**, Ibrāhīm, *al-'Iġtirāb fī aš-ši ʕr al-ʿarabi al-ḥadīṯ.* Manšūrāt zāwīya, Rabat, Marruecos, 2008 J.C./ 1429 H.

120. **AŠ-ŠUWĀDFĪ**, Aḥmad Muḥammad, *Šahīd aš-šuhadā' ibn al-Ābār Dirāsa fī l-jayāl,* Maktabat aṯ-ṯaqāfa d-dīnīya, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H.

121. **AS-SUYŪFĪ**, Muṣṭafā Muḥammad, *Malāmiḥ at-taŷdīd fī n-naṯr al-andalusī jilāl al-qarn al-jāmis al-hiŷrī*. Dār ʿālam al-kutub, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.

122. **AS-SUYŪFĪ**, Muṣṭafā, *Tārīj al-adab l-andalusī*. ad-Dār ad-dawlīya li-l-istiṯmārāt aṯ-ṯaqāfīya, El Cairo, Egipto, (1ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H.

123. **AṬIMĪŠ**, Muḥsin, *Dayr al-Malāk: Dirāsa naqdīya li-ẓ-ẓawāhir al-fannīya fī š-ši ʕr al-ʕirqī l-muʿaṣir.* Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (2ª ed.), 1986 J.C./ 1406 H.

124. **AṬ-ṬARĪSĪ**, Aḥmad A'āb, *An-naṣṣ aš-ši ʕrī bayna r-ru'ya al-bayānīya wa ar-ru'ya aš-šārīya Dirasa naẓarīya wa taṭbīqīya*. Dār ʿālam al-kutub li-ṭ-ṭibā'a wa an-našr, Riad, Arabia Saudí, (s.d).

125. **AṬ-ṬARĪSĪ**, Aḥmad Aʿrāb, *al-ibdāʿ aš-ši ʕrī wa at-taḥawwulāt al-iŷtimāʕīya wa al-fikrīya bi-l-Maġrib min awājir al-qarn 19 ilā muntaṣaf al-qarn 20 li-l-mīlād*. Manšūrāt kulīyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-insānīya Rabat, Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis, Marruecos, 1992 J.C./ 1412 H.

126. **AṬ-ṬARĪSĪ**, Aḥmad Aʿrāb, *ar-Ru'yat wa al-fann fī š-ši ʕr al-ʿarabī al-ḥadīṯ bi-l-Maġrib*. al-Mu'assasa al-ḥadīṯa li-n-našr wa at-tawzīʿ, Casablanca, Marruecos,1987 J.C./ 1407 H.

127. **AṬ-ṬARĪSĪ**, Aḥmad Aʿrāb, *at-Taṣawwur al-manhaŷī wa mustawayāt al-idrāk fī l-ʿamal al-adabī wa š-ši ʕr*. Šarikat Bābil li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Marruecos, 1989 J.C./ 1409 H.

128. **AṬ-ṬARĪSĪ**, Aḥmad, *Minhaŷiyya al-ʿamal al-ʾadabī*. Mawqif al-muḥallil min al-naṣṣ al-šiʿrī., revista de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Mohamed V, Marruecos, Rabat, n.º 9, 1982 J.C./ 1402 H.

129. **AT-TŪNŶĪ**, Muḥammad, *al-Mutanabbī Amīr šuʿarā' al-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Manšūrāt kulīyat al-ādāb, Ŷāmiʿat Alepo, Siria, 1982 J.C./ 1402 H.

130. **AT-TŪNŶĪ**, Muḥammad, *al-Mutanabbī māli' ad-dunya wa šaġil n-nās*. Dār ar-rašīd li-n-našr, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1979 J.C./ 1399 H.

131. **AẔ-ẒĀHIR**, ʿAbd Allāh Fatḥī, *al-Manhal aṣ-ṣāfī fī l-ʿarūḍi wa al-qawāfī*. Wizārat at-taʿlīm al-ʿālī wa al-baḥṯ al-ʿilmī, Ŷāmiʿat al-Mosul, Irak, (1ª ed.), 2000 J.C./ 1420 H.

132. **AZ-ZAYYĀT**, Aḥmad Ḥasan, *ad-Difāʿ ʿan al-balāġa.* ʿĀlam al-kutubm, El Cairo, Egipto, (2ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H.

133. **AZ-ZUBYDĪ**, Muršid, *Binā' al-qaṣīda fī n-naqd al-ʿarabī al-qadīm wa al-muʿaṣir*. Dār aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿamma, Bagdad, Irak, 1994 J.C./ 1414 H.

134. **BADAWĪ**, ʿAbd ar-Raḥmān, *Mawsūʿat al-mustašriqīn.* Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1993 J.C./ 1314 H.

135. **BADAWĪ**, ʿAbd ar-Rḥmān, *Fī š-šiʿr al-ʿūrūbī al-muʿāṣir.* Maktabat al-Anŷlū al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, 1965 J.C./ 1384 H.

136. **BAHŶAT**, Munŷid Muṣṭafā, *al-Ittiŷāh al-islāmi fī aš-šiʿr al-andalusī fī 'ahdi mulūk aṭ-ṭawāifi wa al-murābiṭīn*. Ductūrāh, Ŷamiʿat al-Azhar, Egipto 1981, Mu'assasat ar-Risāla, Beirut, Líbano, 1986 J.C./ 1406 H.

137. **BALĀTA**, ʿIsā, *ar-Rūmanṭiqīya wa ma'ālimuhā fī aš-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ*. Dār aṯ-ṯaqāfa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1960 J.C./ 1379 H.

138. **BARTULĪMĪ**, Ŷān, *Baḥṯ fī ʿIlm al-ŷamāl, tarŷamat. Anwar ʿAbd al-ʿAzīz*. Dār an-nahḍa Egipto, El Cairo, Egipto, 1970 J.C./ 1390 H.

139. **BĪHIM**, Muḥammad Ŷamīl, *al-Mar'a fī ḥaḍarat al-ʿarab wa al-ʿarab fī tārīj al-mar'a*. Dār an-našr li-l-ŷāmiʿiyīn, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1962 J.C./ 1381 H.

140. **BLACHERE**, Régis, *Abū aṭ-Ṭayyib: Dirāsa fī a-t-tārīj al-adabī, tarŷama*. Ibrāhīm al-Kīlānī, Dār al-Fikr, Damasco, Siria, (2ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.

141. **BŪMASHŪLĪ**, ʿAbd al-ʿAzīz, *aš-Šiʿr al-wuŷūd az-zamān: ru'a falsafīya liš-šiʿr*. Dār Ifrīyqīa aš-Šarq, Casablanca, Marruecos, 2002 J.C./ 1423 H.

142. **COHEN**, Jean, *Binyat al-luġat fī š-šiʿr*, Tarŷamat. Muḥammad al-Walī wa Muḥammad al-ʿUmarī, Dār Tūbqāl, Casablanca, Marruecos, (1ª ed.), 1976 J.C/ 1396 H.

143. **CECIL, Day-Lewis**, *Al-Ṣūra al-šiʿriyya*., trad. Aḥmad Naṣīf al-Ŷanābī y otros, Muʾassasat al-Jalīŷ li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, Kuwait, (s.d).

144. **ḌAYF**, Šawqī, *al-Fann wa maḏāhibuhu fī aš-šiʿr al-ʿarabī*. Dār al-maʿārif, Egipto, (11ª ed.), (s.d).

145. **ḌAYF**, Šawqī, *Dirāsā fī š-šiʿr al-ʿarabī al-muʿaṣir.* Dār al-maʿārif, Egipto, 1976 J.C./ 1396 H.

146. **ḌAYF**, Šawqī, *Fī n-naqd al-adabī.* Dār al-maʿārif, Egipto, (6ª ed.), 1981 J.C./ 1401 H.

147. **ḌAYF**, Šawqī, *Tārīj al-'adab al-ʿarabī: ʿaṣr al-Andalus*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1989 J.C./ 1409 H.

148. **ḌAYF**, Šawqī, *Tārīj al-adab al-ʿAarabī: al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal*. Dār al-maʿārif, Egipto, (16ª ed.), 2004 J.C./ 1425 H.

149. **ḌAYF**, Šawqī, *Tārīj al-adab al-ʿarabī: al-ʿaṣr al-ʿabbāsī aṯ-ṯānī*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (12ª ed.), 2001 J.C./ 1421 H.

150. **DREW**, Elizabeth, *aš-Šiʿr kayfa nafhamuhu wa nataḏawwaquh*. Tarŷamat. Muḥammad Ibrāhīm aš-Šūš, Manšūrāt maktabat Munimna, Beirut, Líbano, 1961 J.C./ 1380 H.

151. **DIYĀB**, ʿAlī, *al-Ġazal al-Andalusī fī l-qarni al-jāmis al-hiŷrī (11 J.C.): Ibn Zaydūn wa al-muʿtamid ibn ʿAbbād namūdaŷan*. Mu'assasat aš-šabība li-l-ʿi'lām, Damasco, Siria, (2ª ed.), 1994 J.C./ 1414 H.

152. **DUWĪDĀR**, Ḥusayn Yūsuf, *al-Muŷtamaʿ al-Andalusī fī l-ʿaṣr al-umawī:* 138-422 H/755-1030 J.C. Maṭbaʿat al-Ḥusayn al-islāmīya, El Cairo, Egipto, 1994 J.C./ 1414 H.

153. **FĀʿŪR**, ʿAlī, Taḥqīq *Diván Kaʕb Ibn Zuhayr*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, 1997 J.C./ 1417 H.

154. **FARĪD**, Az-Zāhī, *al-Ḥikāya wa al-mutajayyal*. Ifrīyqīa aš-Šarq, Marruecos, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H.

155. **FARŪJ**, ʿUmar, *Tārīj al-adab al-ʿarabī*. Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beirut, Líbano, (1ª ed.)1, 1965 J.C./ 1384 H.

156. **FAYDŪḤ**, ʿAbd al-Qādir, *al-Ittiŷāh an-nafsī fī naqd aš-šiʿr al-ʿarabī.* Manšurāt i-t-tiḥad al-kuttāb al-ʿarab, Damasco, Siria, 1992 J.C./ 1412 H.

157. **FAYṢAL**, Šukrī, *Taṭawwur al-Ġazal bayna al-Ŷāhilīya wa al-Islam*. Matbaʿat Ŷāmiʿat Damasco, Siria, (2ª ed.), 1964 J.C./ 1383 H.

158. **ĠARĪB**, Rūz, *Tamhīd fī an-naqd al-ḥadīṯ*. Dār al-makšūf, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1971 J.C./ 1391 H.

159. **ĠAZWĀN**, ʿAnnān, *Aṣdā' dirāsā adabīya naqdīya. Ittiḥad al-kuttāb al-ʿarab,* Damasco, Siria, 2000 J.C./ 1420 H.

160. **ĠAZWĀN**, ʿInād, a*l-Murṯāt al-Ġazalīya fī š-šiʿr al-ʿarabī.* Maṭbaʿat az-Zahrā', Bagdad, Irak, (1ª ed.)1, 1974 J.C./ 1394 H.

161. **GÓMEZ,** Emilio García, *al-Šʿar al-Āndalusī: Baḥaṯ fī taṭawarʿ wa jaṣāiʿṣihi*, tarŷama Ḥusayn Muʿnis, maktaba al-Nahda al-Maṣryya, al-Qāhira, 1969 J.C./ 1389 H..

162. **HADĀRA**, Muḥammad Muṣṭafā, *it-Tiŷāhāt aš-šiʿr al-ʿarabī fī al-qarn aṯ-ṯānī al-ḥiŷrī*. Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya, Alejandria, Egipto, 1981 J.C./ 1401 H.

163. **ḤALĀWĀ**, Nāṣir, *aṣ-Ṣura aṣ-ṣāmita wa aṣ-ṣūra an-nāqiṣa*. Ŷarīdat al-Ŷumhūrīya, Bagdad, Irak, 27-8-1948 J.C./ 1367 H.

164. **ḤĀMID**, Maḥmūd Rizq, *al-Adab al-ʿarabī wa tārījuh fī al-adabi al-ʿabbāsī*. Dār al-ʿilm wa al-imān li-n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 2011 J.C./ 1432 H.

165. **ḤAMMĀDĪ**, Ṣamūd, *Fī naḍarīyat al-adab ʿinda al-ʿarab*. an-Nādī al-adabī, Yeda, Arabia Saudí, 1990 J.C./ 1410 H.

166. **ḤAQQĪ**, Mamdūḥ, *ʻAšur qimam fī tārīj al- Ādab al-ʻArabī*, Dār al-Kitāb al-Dār al-Baīḍāʻ, (4ºEd.), 1975 J.C. / 1395 H.

167. **ḤASAN**, ʿAbd al-Ḥamīd, *al-Usūl al-fannīya li-ladab*. Maktabat al-Anŷlū al-miṣrīya, El Cairo, Egipto, 1964 J.C./ 1383 H.

168. **ḤASAN**, Ḥusayn al-Ḥāŷ, *Aʿlām fī š-šiʿr al-ʿabbāsī*. al-Mu'assasa al-ŷāmiʿīya li-d-dirāsāt wa n-našr wa at-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H.

169. **HILĀL**, Māhir Mahdī, *Ŷaras al-alfāẓ wa dalālatuhā fī l-Baḥṭ al-balāġī wa n-naqdī ʿinda al-ʿarab*. Dār ar-rašīd li-n-našr, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H.

170. **HILĀL**, Muḥammad Ġanīmī, *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṯ*. Dār aṯ-Ṯaqāfa, wa Dār al-ʿAwda, Beirut, Líbano, 1973 J.C./ 1393 H.

171. **Hilāl**, Muḥammad Ġanīmī, a*r-Rumāntīkīya*. Dār al-ʿAwda, Beirut, Líbano, 1986 J.C./ 1406 H.

172. **ḤUSAYN**, Ṭaha, *Ḥadīt al-ʿarbi'ā'*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1960 J.C./ 1379 H.

173. **ḤUSAYN**, Ṭaha, *Maʿa al-Mutanabbī*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1962 J.C./ 1381 H.

174. **I. A. RICHARDS**, *Mabādi' an-naqd al-adabī*. Tarŷamat wa taqdīm. Muṣṭafā Badawī. al-Mu'assasa al-miṣrīya al-ʿāmma li-t-ta'līf wa tarŷama wa at-tibāʿa wa An-našr, El Cairo, Egipto, 1963 J.C./ 1382 H.

175. **IBRĀHĪM**, Nawāl Muṣṭafā, *al-Mutawaqqa' wa al-lā mutawaqqa' fī šiʿr al-Mutanabbī: Muqāraba naṣṣīya fī ḍaw'i naẓariyat at-talaqī wa at-ta'wīl*. Dār ŷarīr li-n-našr wa at-tawzīʿ, 2008 J.C./ 1429 H.

176. **ISMAʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *Nawābiġ al-ʿarab Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Dār al-ʿawda, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1974 J.C./ 1394 H.

177. **ISMAʿĪL**, Fatḥī Asʿad, a*š-Šajṣīya al-islāmīya fī šiʿr al-Mutanabbī*. Dār al-Bašīr, ʿAmán, Jordania, 1999 J.C./ 1419 H.

178. **JAFĀŶĪ**, Muḥammad, *al-Adab al-ʿarabī wa tārījuhu fī l-ʿaṣrayn al-Umawī wa l-ʿAbbaṣī*. Dār al-Ŷīl, Beirut, Líbano, 1990 J.C./ 1410 H.

179. **JAFĀŶĀ**, D. Muḥammad ‘Abd al-Muna‘mi, *miḥna Ibn Zaydūn kumā yaṣūruhā fī ša‘riḥi,* al-Dikrā al-Ālfiyya limilāda Ibn Zaydūn, al-Rabāṭ, 1975 J.C. / 1395 H.

180. **JALĪF**, Yūsuf, *Fī aš-šiʕr al-ʿAbbāsī: Naḥwa manhaŷ ŷadīd*. Maktabat Ġarīb, El Cairo, Egipto, (s.d).

181. **JALĪF**, Yūsuf, *Tārīj aš-ši’r fī l-ʿaṣr al-ʿAbbāsī*. Dār aṯ-ṯaqāfa li-n-našr wa at-tawzīʿ, El Cairo, Egipto, 1988 J.C/ 1408 H.

182. **JALŪṢĪ**, Ṣafā’, *Fann at-taqṭī’ fī š-šiʕr wa al-qāfīya.* Dār aš-šu’ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (7ª ed.), 1987 J.C/ 1407 H.

183. **JEAN**, Marie, *Masā’il falsafat al-fann al-muʿāṣira*. Tarŷamat. Sāmī ad-Darūbī, Dār al-yaqaẓa al-ʿarabī, Beirut, Líbano, (2ª ed.), 1965 J.C./ 1384 H.

184. **JIḌAR**, Ḥāzim ʿAbd Allāh, *Waṣf al-ḥayawān fī š-šiʕr al-andalusī ʿaṣr at-tawā’if wa al-Murābiṭīn*. Dār aš-šu’ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, 1987 J.C/ 1407 H.

185. **KAḤĀLA**, ʿUmar Riḍā, *Muʿŷam al-mu’allifīn: Tarāŷim muṣannifī al-kutub al-ʿarabīya*. Maktabat al-muṯannā, Dār iḥyā’ at-turaṯ al-ʿarabī, Beirut, Líbano, 1957 J.C/ 1376 H.

186. **KIŠAK**, Aḥmad, *al-Qāfīya tāŷ al-īqā’ aš-šiʕrī.* Dār Ġarīb, El Cairo, Egipto, 2004 J.C/ 1425 H.

187. **KOULRDJ**, *Tarŷamat. Muḥammad Muṣṭafā Badawī*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1958 J.C/ 1377 H.

188. **MĀḌĪ**, Šukrī, *Fī naẓarīyat al-adab,* al-Mu’assasa al-ʿarabīya li-d-dirāsāt wa n-našr, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2005 J.C/ 1426 H.

189. **MAḤMŪD**, Muḥammad Ḥusayn, *Šiʕriyat al-ŷasad (ʿAṣr sadr al-Islām- al-ʿasr al-’Umawī): Faḥṣ aṯar al-ŷasad fī š-šiʕr haḏayni al-ʿaṣrayn*. Dār maŷdalāwī li-n-našr wa at-tawzīʿ, ʿAmán, Jordania, (1ª ed.), 2014.

190. **MAḤMŪD**, Nāfiʿ, *Ittiŷāhāt aš-šiʕr al-andalusī ila nihāyat al-qarn aṯ-ṯāliṯ al-Hiŷrī. Dār aš-šu’ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma,* Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1327 H.

191. **MU’NIS**, Ḥusayn, *Ibn Ḥazm “aḏ-Ḏikrā al-mi’awīya at-tāsiʿa Liwafātih*.” Maŷallat al-ʿarabī, Kuwait, ‘57, 1963 J.C./ 1382 H.

192. **MUBĀRAK**, Muḥammad Riḍā, *al-Luġat aš-šiʕrīya fī l-jṭiāb an-naqdī al-ʿarabī: Talāzum at-turāṯi wa al-muʿāṣara*. Dār aš-šu’ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, (1ª ed.), 1992 J.C./ 1412 H.

193. **MUḤAMMAD**, Ibrāhīm ʿAbd ar-Raḥmān, *Manāhiŷ naqd aš-šiʿr fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ, Aš-šarika al-miṣrīya al-ʿālamīya li-n-našr*. Maktabat Lubnān, Beirut, Líbano,1997 J.C./ 1417 H.

194. **MUJTĀR**, Malās, *Dalālāt l-ašyā' fī š-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ: al-Bardūnī namūdaŷān*. Iṣdārāt dā'irat aṯ-ṯaqāfa wa al-iʿlam, Sharjah, (1ª ed.), 2000 J.C./ 1420 H.

195. **MUṢṬAFĀ**, ʿAdnān Ṣālaḥ, *Fī š-šiʿr al-Andalusī*. Dār aṯ-ṯaqāfa, Qatar, (1ª ed.), 1987 J.C./ 1407 H.

196. **MUṢṬAFĀ**, Muḥammad ʿAbd al-Muṭṭalib, *'Ittiŷāhāt an-naqd jilāl al-qarnayn as-sādis wa as-sābiʿ al-Hiŷrīyayn*. Dār al-Andalus li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr wa at-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.

197. **MUWĀFĪ**, ʿUṯmān, *Manāhiŷ an-naqd al-adabī wa d-dirāsāt al-'adabīya*. Dār al-maʿrifa al-ŷāmiʿīya li-ṭ-ṭabʿ wa n-našr wa at-tawzīʿ, Alejandria, Egipto, 2005 J.C./ 1426 H.

198. **NĀṢIF**, Muṣṭafā, *aṣ-Ṣura al-adabīya.* Manšurāt Dār al-Andalus, Beirut, Líbano, (3ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

199. **NAWFAL**, Sayid, *Š-šiʿr aṭ-ṭabīʿa fī l-adab al-ʿarabī*. Maṭbaʿat Egipto, Egipto, 1945 J.C./ 1364 H.

200. **NĀŶĪ**, Maŷīd ʿAbd al-Ḥamīd, *al-Usus an-nafsīya liasālīb al-balāġa al-ʿarabīya*. al-Mu'assasa al-ŷāmiʿīya li-d-dirāsā wa n-našr wa t-tawzīʿ, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1984 J.C./ 1404 H.

201. **NŪR AD-DĪN**, Ḥasan Muḥammad, *Ibn Jafāŷa šāʿir šarq al-Andalus*. Dār al-kutub al-ʿilmiya, Beirut, Líbano, 1990 J.C./ 1410 H.

202. **PERES**, Hinri, *aš-Šiʿr al-andalusī fī ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if*. Dār al-maʿārif, Egipto, 1990 J.C./ 1410 H.

203. **LÉVI**, Provensal, *al-Ḥaḍāra al-ʿarabīya fī ispanya*. Tarŷamat. aṭ-Ṭāhar Aḥmad Makkī, Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, (3ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H.

204. **QĀSIM**, ʿAdnān Ḥusayn, *Luġat aš-šiʿr al-ʿarabī.* Maktabat al-falāḥ li-n-našr wa at-tawzīʿ, Kuwait, (1ª **e**d.), 1985 J.C./ 1405 H.

205. **QAZĪHA**, Riyād, *al-Fukāhat fī l-adab al-andalusī al-maktaba al-ʿaṣrīya*. Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H.

206. Qira'a fī āʿmāl ibn al-Abār al-Balnasī, *Baḥṯ bi ʿunwān "Ma'sāt ibn al-Abār min jilāl dīwānih"*. Manšurāt kulīyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-'iŷtimāʿīya, Uchda, Marruecos, 2003 J.C./ 1424 H.

207. **RĀŶIḤ**, Aḥmad ʿIzzat, *al-Amrād an-nafsīya wa al-ʿaqlīya, Asbābuha wa ʿilāŷuhā wa āṯāruhā al-iŷtimāʿiya*. Dār al-maʿārif, El Cairo, Egipto, 1964 J.C./ 1383 H.

208. **RŪMIYYA**, Wahab, *Šiʿr Ibn Zaydūn: Qirā'a ŷadīda*. Manšurāt al-hay'a al-ʿāmma as-sūrīya, li-l-kuttāb, Wizārat aṯ-ṯaqāfa, Siria, 2014 J.C./ 1435 H.

209. **RUMMĀNĪ**, Ibrāhīm, *al-Ġumūḍ fī aš-šiʿr al-ʿarabī*. Diván al-maṭbū'āt al-ŷāmiʿīya, Argelia, 1991 J.C./ 1411 H.

210. **SAʿD**, Fārūq, Ibn Ḥazm al-Andalusī. *Ṭawq al-ḥamāma fī l-ulfa wa al-ālāf*. Dār maktabat al-ḥayāt, Beirut, Líbano, 1992 J.C./ 1412 H.

211. **ṢĀBIR**, Naŷwā, *an-Naqd al-Ajlāqī: Uṣūluh wa taṭbīqātuh.* Dār al-ʿulūm al-ʿarabīya li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H.

212. **ŠALABĪ**, Saʿd Ismāʿīl, *al-Usūl al-Fannīya liš-šiʿr al-andalusī (ʿaṣr al-Imāra)*. Dār n-nahḍat Miṣr li-ṭ-ṭibāʿa wa n-našr, El Cairo, Egipto, 1984 J.C./ 1404 H.

213. **ŠALABĪ**, Saʿd, *al-Bay'a al-Andalusīya wa ṯaruhā fī š-šiʿr: Asr Mulūk aṭ-Ṭawā'if.* Dār n-nahḍat, Egipto, El Cairo, Egipto, 1978 J.C./ 1398 H.

214. **SALĀMA**, ʿAlī Muḥammad, *al-Adab al-ʿarabī fī l-Andalus: Taṭawwuruh mawdūʿātuh wa ašhār aʿlāmh*. ad-Dār al-ʿarabīya li-l-mawsūʿāt, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1989 J.C./ 1409 H.

215. **SALĀMA**, Ibrāhīm, *Tayyārāt adabīya.* Maṭbaʿat Majīmar, El Cairo, Egipto, 1951 J.C./ 1370 H.

216. **ṢĀLIḤ**, ʿAbd al-Fattāḥ, *Luġat al-ḥubb fī š-šiʿr al-Mutanabbī.* Dār al-fikr li-n-našr wa at-tawzīʿ, Jordania, (1ª ed.), 1983 J.C./ 1403 H.

217. **ṢĀLIḤ**, ʿAbd al-Fattāḥ, *Uwīyat al-mūsīqa fī n-naṣ aš-šiʿrī*. Maktabat al-mānār, Jordania, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.

218. **ŠARĀRA**, ʿAbd al-Laṭīf, *Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī: Dirāsa wa mujtārāt*. aš-Šarika al-ʿālamīya li-l-kitab, Líbano, (1ª ed.), 1988 J.C./ 1408 H.

219. **ṢUBḤĪ**, Muḥammad, *Ṣurat al-mar'a fī l-adab al-andalusī fī ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if wa al-Murābiṭīn*, ʿĀlam al-kutub al-ḥadīṯ, Jordania, (2ª ed.), 2005 J.C./ 1426 H.

220. **ŶUMUʿA,** Šhayja ʿAṣr Ibn Zaydūn, *Mu'assasat Ŷā'izat ʿAbd al-ʿAzīz Saʿūd al-Bābiṭīn li-l-ibdāʿaš-šiʿrī*. Kuwait, 2004 J.C./ 1425 H.

221. **ṬAḤṬAḤ**, Fāṭima, *al-Ġurba wa al-ḥanīn fī aš-šiʕr al-Andalusī*. Manšūrāt kulīyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-insānīya, Rabat, silsilat rasā'il wa uṭrūḥāt raqm 19, Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis, Marruecos, Dār n-našr: Maṭbaʿat an-naŷāḥ al-ŷadīda; Casablanca, (1ª ed.), 1993 J.C./ 1413 H.

222. **TAŶŪR**, Fāṭima, *al-Mar'a fī š-šiʕr al-Umawī*. Manšūrāt it-tiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Siria, 1999 J.C./ 1419.

223. **WARREN**, Austin, *Naẓarīyat al-adab*. Tarŷamat Muḥyī ad-Din Ṣubḥī, Murāŷaʿat. Ḥusām al-Jatīb, Maṭbaʿat aṭ-ṭarābīš, Damasco, Siria, 1972 J.C./ 1392 H.

224. **ŶĀʿFAR**, ʿAbd al-Karīm Rāḍī, *Ramād aš-šiʿr*. Manšurāt dā'irat aš-šu'ūn aṯ-ṯaqāfīya al-ʿāmma, Bagdad, Irak, 1998 J.C./ 1418 H.

225. **ŶĀD** Ḥasan y **JAFFĀŶĪ** Muḥammad, *al-Adab al-ʿarabī fī l-Andalus*. Al-Maṭbaʿa al-maŷdīya, al-Azhar, El Cairo, Egipto, (s.d).

226. **ŶĀRRAR**, Ṣalah, *Dirāsāt ŷādida fī aš-šiʕr al-andalusī.* Dār al-masīra, Jordania, (1ª ed.), 2014 J.C./ 1435 H.

227. **ŶĀSIM**, ʿAbbās ʿAbd, *al-Īqā' an-nafsī fī aš-ši'r al-ʿarabī*. Maŷallat al-aqlām, Taṣdur 'an wizārat aṯ-ṯaqāfa wa al-ʿi'lām, Bagdad, Irak, 5, 1985 J.C./ 1405 H.

228. **ŶAYYIDA**, ʿAbd al-Ḥamīd, *al-It-tiŷāhāt al-ŷadīda fī š-šiʕr al-ʿarabī al-muʿāṣir.* Mu'assasat Nawfal, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1980 J.C./ 1400 H.

229. **ŶIHĀD**, Muḥammad ʿAlī, *Muʿŷam al-udabā' min al-ʿaṣr al-ŷāhilī ḥattā sanat 2002*. Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2002 J.C./ 1423 H.

230. **ZAKARĪYĀ**, Ibrāhīm, *Ibn Ḥazm al-Andalusī al-Mufakkir aẓ-Ẓāhirī al-Mawsū'ī*, ad-Dār al-miṣrīya li-t-ta'līf, El Cairo, Egipto, 1966 J.C./ 1385 H.

231. **ZĀYID**, ʿAlī Ušarī, *ʿAn binā' al-qaṣīdat al-ʿarabīya.* Maktabat aš-šabāb, El Cairo, Egipto, (4ª ed.), 1995 J.C./ 1415 H.

8.3. <u>Divanes</u>

1. **ʿABD AL-ʿAẒĪM**, ʿAlī, *Diván Ibn Zaydūn wa rasā'iluh*. El Cairo, Egipto, 1957 J.C./ 1376 H.
2. **ABŪ SUWAYLIM**, Anwar, *Diván al-Jansā' bi-šarḥ Ṯaʿlab, Taḥqīq*. Dār ʿammār, Jordania, (1ª ed.), 1988 J.C./ 1408 H.
3. **AD-DĀYA**, Muḥammad Ridwān, *Šarḥ muškil* ši*ʕr al-Mutanabbī. Ibn Sayyidih*. Dār al-mā'mūn, Damasco, Siria, 1975 J.C./ 1395 H.

4. **AD-DIHĀN**, Sāmī, Šarḥ wa taḥqīq. *Diván Ṣarī' al-Ġawānī Muslim ibn al-Walīd*. Dār al-maᶜārif, El Cairo, Egipto, 1970 J.C./ 1390 H.
5. **AL-ᶜAṬĪYYA**, Jalīl Ibrāhīm. Taḥqīq. *Diván Laīlā al-Ajīalīya*. Dār al-ŷumhūrīya, Bagdad, Irak, 1967 J.C./ 1386 H.
6. **AL-BARQŪQĪ**, ᶜAbd ar-Raḥmān, *Šarḥ diván al-Mutanabbī*. Maṭbaᶜat ar-raḥmānīya, El Cairo, Egipto, 1930 J.C./ 1348 H.
7. **AL-BUSTĀNĪ**, Karam, *Šarḥ diván ᶜAntara*. Dār al-kutub al-ᶜilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.
8. **AL-BUSTĀNĪ**, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, (s.d).
9. **AL-BUSTĀNĪ**, Karam, taḥqīq. *Diván al-ᶜAbbās Ibn al-Aḥnaf*. Dār Beirut li-ṭ-ṭibāᶜa wa n-našr, 1986 J.C./ 1406 H.
10. **AL-FĀJŪRĪ**, Ḥannā, *Diván Ibn Zaydūn:* Šarḥ *wa taḥqīq*. Dār al-ŷīl, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1990 J.C./ 1410 H.
11. **AL-ḤAḌRAMĪ**, Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, *Šarḥ diván Imrū' al-Qays ibn Ḥaŷar al-Kindī*. Taḥqīq. Anwar Abū Suwaylim wa Ājarūn, Dār ᶜAmmār, Jordania, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H.
12. **AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf**, *Šarḥ wa taḥqīq. al-Urf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*., Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (s.d)
13. **BĀSIL**, Muḥammad, *taḥqīq diván ᶜAlīya Bint al-Mahdī*, ᶜĀlam al-kutub, Beirut, Líbano, 1997 J.C./ 1417 H.
14. **IBN ŠADDĀD**, ᶜAntara, *ad-diván*., Dār al-kutub al-ᶜilmīya, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1985 J.C./ 1405 H.
15. **NAṢR**, Ḥinnā, *Taḥqīq. Diván an-Nābiġa aḏ-Ḏubyānī*. Dār al-kitāb al-ᶜarabī, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1991 J.C./ 1411 H.
16. **NAṢ-ṢĀR**, Ḥusayn, *Taḥqīq wa Šarḥ. Diván Ŷamīl Buṯayna*. Maktabat Egipto, (2ª ed.), 1967 J.C./ 1386 H.
17. **ṢAQR**, Āḥmad, *Diván 'Alqama al-Faḥl*, qadamu laḥu al-Duktūr Zukkī Mubārak, al-Maktaba al-Maḥmūdiyya, Al-Qāhira, 1º Ed. 1935 J.C./ 1354 H.
18. **SADIR**, Kārīn, Taḥqīq. *Diván al-Murqašīn.* Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 1998 J.C./ 1418 H.
19. **SANADAH**, ᶜAbd Allāh, *Dirāsat wa taḥḏīb. Diván Ibn Zaydūn*. Dār al-almaᶜrifa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2008 J.C./ 1429 H.

20. **SANADAH**, ʿAbd Allāh, *Taḥqīq*. *Diván ibn Jafāŷa*. Dār al-Maʿrifa, Beirut, Líbano, (1ª ed.), 2006 J.C./ 1427 H.

8.4. Tesis universitarias

1. **ʿABD AL-KARĪM**, Sāhira, a*ṣ-Ṣuwar al-bayānīya fī š-šiʕr al-ʿarabī qabla al-Islām wa aṯar al-bay'at fīhā*. Uṭrūḥat duktūrāh fī l-ādāb, Bagdad, Irak, 1984 J.C./ 1404 H.
2. **ʿALĪ**, Salmā Salmān, *al-Mar'at fī š-šiʕr al-Andalusī: ʿAṣr aṭ-Ṭawā'if.* Salmā Salmān, risālat Māŷistīr, al-Ŷāmiʿa al-Mustanṣirīya, Bagdad, Irak, 1986 J.C./1406 H.
3. **AL-ʿĀMIRĪ**, Sāhira ʿAlīwī, *al-Makān fī* š-šiʕr *Ibn Zaydūn*. Baḫ muqaddam li-nayl daraŷat al-maŷistīr fī ādāb al-luġa al-ʿarabīya Ŷāmiʿat Bābil, Irak, 2008 J.C./ 1429 H.
4. **AL-ʿUŶAYLĪ**, Hādī Ṭālib, *al-Ŷur'at fī l-ġazal an-nisā'ī fī l-Andalus*. Maŷallat ŷāmiʿat Bābil, al-ʿulūm al-'insānīya, Ŷāmiʿat Bābil, Kuliyat at-tarbīya li-l-ʿulūm al-'insānīya, Bābil, Irak, Tomo23, 4, 2015 J.C./ 1336 H.
5. **AL-HUTĀR**, Anīsa Muḥammad, *al-Ŷumla fī* šiʕr *Ṭarafa ibn al-ʿAbd: Dirāsat tarkībīya wa dalālīya*, Risālat Māŷistīr fī l-luġat al-ʿarabīyya wa ādābiḥā, Qism al-luġat al-ʿarabīya wa at-tarŷama, Ŷāmiʿat Ṣaná, Yemen, 2009 J.C./ 1430 H.
6. **AL-WĀDĪ**, Awrās Ţāmr, *Ṣūrat ar-raŷul fī* šiʕr *aš-šawā'ir al-andalusīya "Dirāsa Mawḍū'īya fannīya"*, Risālat Māŷistīr, Ŷāmiʿat Bagdad, Bagdad, Irak, 2005 J.C./ 1426 H.
7. **AL-YŪSUF**, Ismāʿīl Muṣṭafa, *Ibn Ḥazm Ḥayātuhu wa falsafatuhu*. Šahādat Māŷistīr fī l-falsafa, Ŷāmiʿat al-Qiddīs Yūsuf, *Kuliyat al-ādāb wa al-ʿulūm al-'insānīya*, Beirut, Libano, 1977 J.C./ 1397 H.
8. **AṢ-ṢĀ'IDĪ**, Nādiya Ḥasan Ḍayf Allāh, *Muqaddimāt qaṣā'id Abī Tammām wa ʿilāqatuhā bimaḍmun al-qaṣīda*. Risāla muqaddama li-ikmāl mutaṭallabāt al-Māŷistīr fī l-adab, Ŷāmiʿat 'Umm al-Qurā, Kuliyat al-luġa al-ʿarabīya, Qism ad-dirāsāt al-ʿulyā, Arabia Saudí, 2008 J.C./ 1429 H.
9. **ʿAZĪZ**, Wafā', *Ṣuwar az-zahrīyāt fī* šiʕr *aṣ-Ṣanawbarī: Dirāsa Uslūbīya.* Dirāsa muqaddama li-nayl daraŷat al-Māŷistīr fī al-luġa al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat al-Ḥāŷ al-Ajḍar, Argelia, 2009 J.C./ 1430 H.
10. **ḤUSAYN**, Īmān Zuhayr, *Ṣūrat al-jayl fī* šiʕr *Abī Tammām wa al-Mutanabbī*. Baḫ muqaddam li-istikmāl daraŷat al-ḥusūl ʿala l-Māŷistīr fī l-luġat al-ʿarabīya wa ādābuhā, Ŷāmiʿat an-Naŷāḥ, Palestina, 2013 J.C./ 1434 H.

11. **ḤUSAYN**, Šalūf, *Šiʿr al-ḥikma ʿinda al-Mutanabbī bayna an-nuz'at al-ʿaqlīya wa al-Mutaṭallabāt al-fannīyya.* Baḥṯ li-nayl daraŷa fī al-Maŷistīr fī l-adab l-qadīm, Qism al-luġat al-ʿarabīya wa ādābuha, Ŷāmiʿat al-Ijwa Mantūrī, Argelia, 2006 J.C./ 1427 H.

12. **KARĪM**, Wāqida Yūsuf, *Šiʿr al-mar'at al-Andalusīya min al-fatḥ 'ilā nihāyat ʿahdi al-Muwaḥḥidīn:* (92-635 H. 711-1238 J.C). "Ŷamʿ, dirāsa, taḥqīq", Baḥṯ muqaddam li-nayl daraŷat al-Māŷistīr fī l-luġa al-ʿarabīya wa ādābihā, Ŷāmiʿat Takrit, Irak, 2003 J.C./ 1424 H.

13. **LĀMIYA**, Wald Mḥand, *at-Tawāzun bayna an-Narŷisīya wa al-Māsūšīya.* Muḏakkirat li-nayl šahādat al-Māŷistīr fī ʿilm an-nafs al-'iyyādī, al-Markaz al-ŷāmiʿī al-ʿaqīd Aklī Mhand ūlḥāŷ bil-buwīra, maʿhad al-ʿulūm al-'insānīya wa l-iŷtimāʿīya, Argelia, 2010 J.C./ 1431 H.

14. **LUTFĪ**, Amīra, *Jasā'is al-uslūb fī šiʿr Jalīl Ḥāwī Dirāsa fī al-binyatayn al-īqā'īya wa ad-dalālīya*, Dirāsat li-nayl šahādat al-Māŷistīr fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ, Qism al-luġa al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat Dimašq, Siria, 2007 J.C./ 1428 H.

15. **MADŪRĪ**, Sāmiya, *Šišr al-ḥikma bayna ar-ru'yat al-falsafīya wa al-malfūẓ an-nafsī ʿinda al-Mutanabbī: Muqāraba sīkūlūŷīya ta'wīlīya.* Risāla li-nayl daraŷat al-Māŷistīr fī l-adab al-ʿabbāsī, Qism al-luġa al-ʿarabīya wa ādābuhā, Ŷāmiʿat al-'Aqīd al-Ḥāŷ Lajḍar, Argelia, 2010 J.C./ 1431 H.

16. **RABĪ**, Muḥammad Aḥmad, *aṭ-Ṭabīʿa fī ši'r Ibn Zaydūn: Dirāsa taḥlīliya*. Uṭrūḥa muqaddama li-n-nayl daraŷat ad-duktūrāh fī l-adab, Qism al-luġat al-ʿarabīya, Ŷāmiʿat Yarmuk, Jordania, 2013 J.C./ 1434 H.

17. **ŠĀHĪN**, ʿAbd al-Jālaq Farḥān, *Usūl al-ma'āyīr an-naṣīyat fī t-turāṯ an-aqdī wa l-balāġī ʿinda al-ʿarab*. Risālat Māŷistīr fī al-luġat al-arabīya wa ādābihā, Kuliyat al-ādāb, Ŷāmiʿat Kufa, Irak, 2012 J.C./ 1433 H.

18. **SALĀMA**, Ikrām, *Istrātīŷiyat at-tanās fī taḥlīl al-jiṭāb aš-šiʿrī fī n-naqd al-ʿarabī al-qadīm min jilāl kitāb aḏ-ḏajīrat li-Ibn Bassām: Dirāsat fī l-ālīyāt wa al-mustawayāt.* Baḥṯ li-nayl šahādat duktūrah al-ʿulūm fī l-adab al-ḥadīṯ, kuliyat al-ādāb wa l-luġāt, Ŷāmiʿat Constantina, Argelia, 2014 J.C./ 1435 H.

19. **ŶĀSIM**, Ḥayāt, *Waḥdat al-qaṣīda fī š-šiʿr al-Ŷāhīlī ḥattā nihāyat al-ʿaṣr al-ʿAbbāsī*, Māŷistīr, Ŷāmiʿat Bagdad, Kuliyat al-ādāb, Bagdad, Irak, 1971 J.C./ 1391 H.

8.5. Trabajos de investigación y los artículos publicados en los periódicos y en las páginas web.

1. **ʿABD AL-ĠANI**, Yusrā, *Ibn al-Aṯīr wa l-kāmil fī t-tārīj, maqāl, qiṣṣat al-islam*: http://islamstory.com (bitaṣarruf), *Fecha de consulta*: 22/9/2014 J.C./ 27/11/1435 H.
2. **ʿABD AL-ḤĀFIẒ**, Aḥmad, *al-ʿImād al-Asfhānī: al-Wazīr l-adīb,http://islamstory.com- Fecha de consulta*: 8/5/2014 J.C./ 08/07/1435 H.
3. **ʿĀBIDĪN**, Ḥamdī, *ʿAbd al-Qādir al-Qiṭ, Ājir manārāt ŷīl ar-ruwād, maqāl, Ŷarīdat aš-Šarq al-Awsaṭ*, al-Mamlaka al-ʿArabīya as-Saʿūdīya, al-ʿadad 8604, al-arbiʿā', *Fecha de consulta*: 19 junio 2002 J.C./ 1423 H.
4. **ʿADARĪ, Ṯayir**., *al-mar'a al'hulum fī šiʿr al-Mutanabbī*., mu'assasat an-nūr li-ṯ-ṯaqāfa wa al-ʿilam: http://www.alnoor.se, Fecha de consulta: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.
5. **ʿAḌUD AD-DAWLA al-Buwīhī**, Mawsū'at al-maʿrifa: http://www.marefa., *Fecha de consulta*: 21/8/2015 J.C./ 06/11/1436 H.
6. **ʿALAMĪ**, ʿAbd ar-Raḥīm, *Dirāsa: naẓarīya al-ḥubb al-ilāhī fī kitāb (rawḍat at-taʿrīfi bi-l-ḥubb aš-šarīf) li-l-wazīr Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb*. Maŷallat daʿwat al-ḥaqq, taṣdīr ʿan Wizārat al-awqāf wa aš-šu'ūn al-'Islāmīya, Marruecos, al-ʿadadān 351-352 'abrīl- Māyū- yūnyū 2000, ʿAlā ar-rābiṭ: (http://www.habous.gov.ma), *Fecha de consulta*: 23/9/2015 J.C./ 09/12/1436 H.
7. **ʿALĪYA Bint Al-Mahdī**, Mawqiʿ al-ḥakawātī: http://al-hakawati.net, *Fecha de consulta*: 14/9/2015 J.C./ 30/11/1436 H.
8. **ʿAMMĪ**, Naŷm ʿAbd, al-Ḥikma fī šiʿr al-Mutanabbī min wiŷhat naẓar sīyyāqīya, al-mu'tamar al-ʿilmī ad-dawlī at-tāsiʿ, Kuliyat at-tarbīya, Ŷāmiʿat Wāsiṭ, Irak, 2015 J.C./ 1436 H.
9. **ʿAWAḌ**, Ibrāhīm, *al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnafi wa ši'rih*, Ibrāhim ʿAwaḍ, al-ŷamiʿa ad-dawlīya li-l-mutarŷimīn wa al-luġawīyyīn al-ʿarab, http://www.wata.cc, *Fecha de consulta*: 8/6/2015 J.C./ 20/08/1436 H.
10. **ʿIMĀRA**, Lamīʿa ʿAbbās, *al-Mutanabbī wa al-hubb. Maŷallat al-Quds al-ʿArabī*, 6 'uktūbar 2015: http://www.alquds.uk, *Fecha de consulta*: 27/7/2014 J.C./ 29/09/1435 H.

11. **ʿIMRĀN**, Raḥmā wa Muḥammad Abū Ḏar Jalīl, *Ṣurat al-mar'a fī š-šiʿr l-Andalusī fī ʿaṣr aṭ-Ṭawā'if wa l-Murābiṭīn*. Maŷallat al-Qism al-ʿarabī, Ŷāmiʿat Banŷāb, Lahur, Pakistan, al-ʿadad 18, 2011 J.C./ 432 H.

12. **ʿIWAḌ**, Muḥammad Ridā, *Šajṣiyāt 'islāmīya: al-Jalīfa ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir*. Maqāl, Maŷallat al-ahrām, Egipto, '46711, al-iṯnayn, as-Sana 139. 27/10/2014 J.C./ 03/01/1436 H.

13. **ʿUṮMĀN**, Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz, *Dawr al-mar'a al-ʿarabīya fī l-Andalus*. Maŷallat al-muʿarriŷ al-ʿarabī, Irak, al-ʿadad 13, 1980 J.C./ 1400 H.

14. **ʿUWAYMIR**, Mawlūd, al-*Mustašriq Rīŷīs Blāšīr (1900-1973)*. Maqāl, http://www.oulamadz.org, *Fecha de consulta*: 6/7/2015 J.C./ 19/09/1436 H.

15. **ABŪ AL-MISAK Kāfūr**, *al-Mawsūʿa al-ʿarabīya: http: //www.arab-ency.com*, *Fecha de consulta*: 8/3/2015 J.C./ 17/05/1436 H.

16. **ABŪ ŶIHĀD**, Jalīl, *al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī: Jasā'isuhu al-adabīya, wa ta'ṯīr ḏālika ʿalā tārīj al-adab al-ʿarabī, wa mas'alat aṣ-ṣirāʿ bayn al-qadīm wa al-ḥadīṯ*: http://www.maghress.com, *Fecha de consulta*: 6/12/2013 J.C./ 02/02/1435 H.

17. **ABŶAD**, Kutub, *Jean Cohen: https://www.abjjad.com*. *Fecha de consulta*: 8/3/2016 J.C./ 03/06/1438 H.

18. **AḌ-ḌABĪB**, Aḥmad, Muḥammad, *al-Maydānī wa kitābuhu al-amṯāl*, maŷalla al-ʿarab, Arabia Saudí, al-ʿadad 10, as-sana 3, 2007 J.C./ 1428 H.

19. **AD-DAMNĀTĪ**, Aḥmad, *al-Bay'a al-Andalusiya: Faḍā' li-l-'ibdāʿ*, Marruecos, http://www.shatharat.net, *Fecha de consulta*: 13/8/2015 J.C./ 27/10/1436 H.

20. **AD-DAWLA al-Buwīhīya**, *Maqāl, mawqiʿ qiṣṣat al-'islāmi: http://islamstory.com*, *Fecha de consulta*: 6/9/2014 J.C./ 11/11/ 1435 H.

21. **AḤMAD**, Ibrāhīm, *Šiʿr at-Tirūbādūr: Ṣūrat min at-turāṯ al- ʿarabī fī l-Andalus*. Ŷarīdat al-ba'ṯ, Iraq, '15122, 14-8-2014: http://albaath.news.sy, *Fecha de consulta*: 1/11/2015 J.C./ 18/01/1437 H.

22. **AL-ʿĀMRĪ**, Šākir wa ājarun, W*aṣf aṭ-ṭabīʿa ʿinda al-ḥallī wa Wardazūṯ: Dirāsat muqārana, maŷallat, dirāsā fī al-luġa al-ʿarabīya wa ādābihā*. Faṣlīya muḥkama, Ŷāmiʿat Samnān al-irānīya bi-t-taʿāwun maʿa Ŷāmiʿat Tišrīn s-Surīyya, al-ʿadad 12, 2013 J.C./ 1434 H.

23. **AL-ʿASKARĪ,** *Abū Hilāl: al-Maktaba al-ʿarabīya: http://www.arab-ency, Fecha de consulta*: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.

24. **AL-ʿASKARĪ**, *Abū Hilāl: al-Maktaba aš-šāmila, http://shamela.www.com*, *Fecha de consulta*: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.

25. *Al-Ishāmāt al-ḥaḍārīya wa ahammu aʿlām Madīnat al-Qayrawān*, *al-maŷlis al-ʿilmī, al-ʿalūka: http://majles.alukah.net/t36700*, *Fecha de consulta*: 3/9/2015 J.C./ 19/11/1436 H.

26. *AL-ADAB al-ʿarabī fī ṣadr al-islām wa al-ʿaṣr al-Umawī, maqāl, ar-rābiṭ al-'iliktrūnī: http://www.marefa.org/index.php*, *Fecha de consulta*: 23/3/2016 J.C./ 13/06/1437 H.

27. **AL-ADĪB** *Abū ʿAlī al-Ḥātimī*: http://www.adab.com/literature/modules.php, *Fecha de consulta*: *1/7/2015* J.C./ 14/09/1936 H.

28. **AL-ASAD**, *Nāsir ad-Dīn, laysa fī šiʿr Ibn Zaydūn, maŷallat "al-kitāb", ʿadad jās bi aḏ-ḏikrā al-alfīya li-mīlādi Ibn Zaydūn*, Rabat 1975 J.C./ 1395 H.

29. **AL-BAḤRĀNĪ**, ʿImād, *Abū Ŷaʿfar al-Manṣūr: al-Mu'assis al-ḥaqīqī li-d-dawla al-ʿabbāsīya*. Maqāl, dawrīyat kān at-tārījīya, '5, septiembre 2009 J.C./ 1430 H: www.kanhistorique.org, *Fecha de consulta*: 6/3/2016 J.C./ 26/05/1437 H.

30. **AL-ḤALABŪNĪ**, Jālid, *Adab al-mar'at fī l-ʿaṣr al-ʿAbbāsī wa malāmiḥuhu al-fannīya*. Maŷallat Ŷāmiʿat Dimašq, Siria, Tomo 26, 3, 4, 2010 J.C./ 1431 H.

31. **AL-HARŪṬ**, *ʿAbd al-Ḥalīm, at-Tanāṣṣ fī rasā'il Ibn Zaydūn (1070* J.C./ *463 H.), Ŷāmiʿat al-Ḥusayn Ibn Ṭalāl*. Qism al-Luġa al-ʿArabīyya wa Ādābihā, Jordania, P. 127, ʿalā ar-rābiṭ al-'iliktrūnī: www.majma.org.jo, *Fecha de consulta*: 13/10/2015 J.C./ 29/12/1436 H.

32. **AL-HUWĀRĪ**, Aḥmad Abū al-Qāsm, *ʿAbd ar-Raḥmān an-nāṣir Lidīni Allāh, maqāl*. Aḥmad al-Hawary. Weebly.com, *Fecha de consulta*: 6/11/2015 J.C./ 23/01/1437 H.

33. **AL-HUWWĀS**, ʿ*Abd al-Ḥaq, Asmā' Marqiš: http://www.ah-hawas.net, Fecha de consulta*: 3/8/2014 J.C./ 06/10/1435 H.

34. **AL-ḤUŶŶĪYA**, Fālḥ, *aš-Šāʿira Laylā al-Ajaylīŷīya, al-Maŷlis al-ʿilmī: majles.alukah.net Al-'Aḏārī*, Ṯā'ir, *al-mar'atu al-ḥulum fī* šiʿr *al-Mutanabbī*, mu'assasat an-nūr li-ṯ-ṯaqāfa wa al-ʿilam: http://www.alnoor.se, *Fecha de consulta*: 10/9/2015 J.C./ 26/11/1436 H.

35. **AL-ḤUŶŶĪYYA**, Fālḥ, *aš-Šāʿir al-Aḥwaṣ al-Makkī, mawsuʿat šuʿarā' al-ʿArabīya: al-Alūka*, Al-Maŷlis al-ʿIlmī, http://majles.alukah.net, *Fecha de consulta*: 8/6/2015 J.C./ 20/08/1436 H.

36. **AL-IMĀRA**, Asʿad, *aš-Šajṣīya al-māzūjīya wa inḥirāfātuhā, al-ḥiwār al-mutamaddin, al-miḥwar: al-falsafa, ʿilm an-nafs, wa ʿilm al-'iŷtimāʿ*. '1219, 2005 J.C./ 1436 H. al-Miḥwar: al-falsafa, ʿilm an-nafs, wa ʿilm al-'iŷtimāʿ, ʿalā ar-rābiṭ al-iliktrūnī: http://www.ahewar.org, *Fecha de consulta*: 3/4/2014 J.C./ 02/06/ 1435 H.

37. **AL-ISKANDAR AL-AKBAR**, *Mawsūʿat al-maʿrifa*: http://www.marefa.org, *Fecha de consulta*: 14/8/2015 J.C./ 29/10/1436 H.

38. **AL-KINDĪ**, Muḥsin, *al-Mutanabbī wa al-mar'a. Maŷallat Nazwā*, Sultanato de Omán, (s.d).

39. **AL-LĀMĪ**, Ŷabbār, *Qirā'at ŷadīda fī marāṯi al-Jansā', Ŷāmiʿat Muṯānna*, Irak: www.iasj.net/ias, *Fecha de consulta*: 13/5/2014 J.C./ 13/07/1435 H.

40. **Al-Maqrī' wa al-muqarrī'** *taḥqīq ʿilmī fī ḍabṭ kalimat al-maqrī wa al-muqarrī*. Maŷallat daʿwatu al-ḥaq, '137: http://www.habous.gov.ma, *Fecha de consulta*: 4/6/2015 J.C./ 16/08/1436 H.

41. **Al-Mawsūʿa al-ʿarabīya al-ʿālamīya li-š-šiʿr al-ʿarabī: al-adab**: http://www.adab.com.

42. **Al-Mawsūʿa aš-šāmila**: http://islamport.com/w/tkh/Web/266/1005.htm.

43. **Al-Mawsūʿat al-ma'rifīya aš-šāmila**: http://ency.kacemb.com

44. **Al-Mawsūʿat aṣ-ṣaḥḥiḥa al-ḥadīṯa**: https://se77ah.com.

45. **ALMUḤSSĪN**, Fāṭīmāh, *"La referencia tradicional poética de la mujer árabe en la tradición de la autocompasión en el poema feminista"*, Revista Nazwāh, Omán, tomo17, 1999. Sultanato de Omán, al-ʿadad 17, 1999 J.C./ 1420 H

46. **AL-MURQIŠ al-'Aṣġar**: *Mawsū'at aš-ši'r al-'arabī:* http://www.aldiwan.net, *Fecha de entrada*: 6/11/2014 J.C./ 13/01/1436 H.

47. **AL-MŪSAWĪ**, *Ṣabāḥ, Dawr al-ḥaraka aš-šaʿbawīya fī ṣunʿ al-firak al-bāṭināya*: Elaph: http://elaph.com, *Fecha de consulta*: 8/5/2014 J.C./ 08/07/1435 H.

48. **AL-QĀḌĪ** ʿAlī Ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Qāḍī al-Ŷarŷānī, Maqāl, qiṣṣat al-islām: http://islamstory.com (bitaṣarruf), *Fecha de consulta*: 16/7/2015 J.C./ 29/09/1436 H.

49. **AL-QĀḌĪ** Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh Ibn Ḏakuwān, Qiṣṣat al-islām: http: //islamstory.com, *Fecha de consulta*: 17/11/2015 J.C./ 04/02/1437 H.

50. **AL-QAYSĪ**, Nūrī Ḥamūdi, *aš-Šiʿr al-ŷāhilī maṣdar min maṣādir dirāst al-ŷazīra al-ʿarabīya wa 'āḥwāluhā ad-dīnīya wa l-'iŷtimāʿiya wa al-'iqtiṣādīya wa l-fikrīyya*. Maŷallat 'āfāq ʿarabīya, Bagdad, Irak, '11, 1977 J.C./ 1397 H.

51. **AL-WĀ'ILĪ**, Karīm, *ar-Rumānsīya aṣ-ṣūfīya ʿinda Ṣalāḥ ʿAbd aṣ-Ṣabūr:* pulpit.alwatanvoice.com, *Fecha de consulta*: 8/2/2015 J.C./ 18/04/1436 H.

52. **AL-WĀ'ILĪ**, Karīm, *Waṣf aṭ-ṭabīʿat fī š-šiʿr al-ʿarabī. Maŷallat ad-dalīl, an-naŷfu*, '2, tišrīn aṯ-ṯānī, 1946 J.C./ 1365 H.

53. **AL-WALĪD** ibn ʿAbd al-Malik, *al-Mawsūʿa al-ʿarabīya*: *Fecha de entrada*: 18/7/2014 J.C./ 20/09/1435 H.

54. **AN-NAʿIMĪ**, Aḥmad Ismāʿīl, *Ṣuwar aš-šu'rā' al-fannīya qabla al-Islām mina al-wuŷha an-nafsīya*. Maŷallat al-mawrid, Irak, Tomo 30, '4, 2002 J.C./ 1423 H.

55. **AN-NAŶŶĀR**, Muḥammad Raŷab, *Ḥikāyāt aš-šuṭṭār wa al-iyyarayn fī t-turāṯ al-ʿarabī. Silsilat ʿālam al-maʿrifa*, Silsilat kutub ṯaqāfīya šahrīya yuṣdiruhā al-maŷlis al-waṭanī li-ṯ-ṯaqāfa wa l-funūn wa al-ādāb, Kuwait, ṣadarat as-silsila, 45, 1978 J.C./ 1398 H.

56. **AQDAḤ,** Ḥasnā', an-Narŷisīya wa taŷallīyātuhā fī ġazal Ibn Zaydūn. Maŷallat Ŷāmiʿat Dimašq, Kuliyat al-ādāb wa al-ʿUlūm al-insānīya, Siria, Tomo 29, '1, 2013 J.C./ 1434 H.

57. **ĀRMAN**, Sayyid Ibrāhīm, *Dirāsa al-ḥālat aṯ-ṯaqāfīya fī al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal, Diván al-ʿarab, 2009*: http://www.diwanalarab.com, *Fecha de consulta*: 23/10/2015 J.C./ 09/01/1437 H.

58. **AR-RAKĀBĪ,** Aflaḥ, Maqāl, luġz al-mawt wa ḥikmat aš-šabībī. Ŷarīdat al-mašriq, as-sana 4, 8 šubāṭ, 2007 J.C./ 1428 H.

59. **AR-RUBĀʿĪ,** ʿAbd al-Qādir, aṣ-Ṣūrat fī n-naqd al-ʿUrūbī, Muḥāwala li-taṭbīqihā ʿalā šiʿrina al-qadīm. Maŷallat al-maʿrifa, Dimašq, Siria, al-'adad 204, 1979 J.C./ 1399 H.

60. **ASIYA**, Dāḥim, *al-'Īqā' al-maʿnawī fī ṣ-ṣura š-šiʿrīa: Maḥmūd Darwīš namūḏaŷan*, Qism al-luġa al-ʿarabīya, Ŷamiʿat Ḥasība ibn Abū ʿAlī, aš-Šalīf, Argelia, 2008 J.C./ 1429 H.

61. **AŠ-ŠAMLĀN**, Nūra, *Jabar ṣuḥufī tanāwala muḥāḍara bi ʿunwān (al-mar'a fī šiʿr al-Mutanabbī)*, nādī al-Aḥsā' al-adabī: http://www.alyaum.com/article/3062559, *Fecha de consulta*: 21/10/2015 J.C./ 07/01/1437 H.

62. **AS-SĀMRĀ'Ī Yūsuf,** Hind *Maqāl: Aṯar al-ŷawārī fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. 11/5/2011, http://www.alnoor.se, *Fecha de consulta*: 14/10/2015 J.C./ 30/12/1436 H.

63. **AŠ-ŠARĪF**, Ma'tūq, *Qalʿat dawmat al-Ŷandal "Mārid Yatamarrad", ṣaḥīfat ʿukāẓ*, Arabia Saudí, al-ʿadad 3668, al-aḥad 3 julio 2011 J.C./ 1432 H.

64. **AS-SARŶĀNĪ**, Rāġib, *Jilāfat Abī Ŷaʃar al-Manṣūr*. Qiṣṣat al-islām: http: //islamstory.com, *Fecha de consulta*: 6/11/2015 J.C./ 23/01/1437 H.

65. **AS-SAYYID**, Maḥmūd, *al-Jaṭīb al-Bagdadī al-Muarrij*. Maqāl, mawqiʿ qiṣṣatu al-islām: http://islamstory.com, *Fecha de consulta*: 13/8/2014 J.C./ 16/10/1435 H.

66. **AẔ-ẒĀHIRA**, ʿAdnān, *Dumūʿ al-Mutanabbī, al-ḥiwār al-mutamaddin*, ‘2035, 11/9/2007, al-miḥwar: al-adab wa l-fan: http: //www.ahewar.org, Fecha *de consulta*: J.C./ 24/03/1435 H.

67. **BADAR**, Ṯāmir, Muḥammad ibn al-Qāsm aṯ-Ṯaqafī. *Fātih bilād as-sanadī*. Maqāl, qiṣṣat al-islāmi: http://islamstory.com, *Fecha de consulta*: 26/10/2015 J.C./ 12/01/1347 H.

68. **BANŪ JĀHWAR**: http: //www.hukam.net, *Fecha de consulta*: 8/12/2015 J.C./ 25/02/1437 H.

69. **BŪ’UYŪN**, Suhā, Mariyam Bint Abī Yaʿkub al-Ansārī. Multaqā ahl al-ḥadīṯ: http://www.ahlalhdeeth.com, *Fecha de consulta*: 3/12/2014 J.C./ 10/02/1436 H.

70. **FATḤĪ**, Ġānim, wa Fātin, ʿUMAR, *Ṣifāt al-baṭal al-ḥissīyya fī šiʕr al-Jansā’*: http://aslimnet.free, Fecha *de consulta*: *14/8/2015* J.C./ 28/10/ 1436 H.

71. **FRIEDRICH, Schiller***: Šāʕr ar-rūmānsīya wa n-niḍāl*. Maqāl. Tarŷamat Bahŷat ʿAbbās, Abʿād adabīyya, al-adab al-almānī: www.ab33ad.com, *Fecha de consulta*: 17/4/2016 J.C./ 09/07/1437 H.

72. **ĠANĪM**, Fidā’ Muḥammad, *aṭ-Ṭabīʕat al-mā’īya fī šiʕr aṣ-Ṣanawbarī.* Al-Balqā’ li-l-buhūṯ wa d-dirāsāt, kuliyat al-ādāb, Ŷāmiʿat ʿAmán, Jordania, al-ʿadad 1, muŷallad 17, 2014 J.C./ 1435 H.

73. **ḤAMDĀN**, ʿAbd ar-Raḥmān, *Tawẓīf al-mawrūṯ al-adabī fī šiʕr fawzī ʕĪsā*. Dirāsa ʿilmīya muḥkama, nuširat ʿalā al-mawqiʿ l-iliktrūnī li-l-bāḥiṯ: https://drabedhamdan.wordpress.com, *Fecha de consulta*: 21/5/2016 J.C./ 13/08/1437 H.

74. **ḤAMĪD**, Yāsīn, *al-Mar’a fī l-ġazal al-ġarbī al-islāmī*. (s.d). Mawsūʿat al-maʿrifa: http://www.marefa.org, *Fecha de consulta*: 21/12/2013 J.C./ 14/02/1435 H.

75. **ḤAYDARA**, Saʿīd, *Laīlā al-Ajīalīya wa ʕiffat al-mar’a al-ʿarabīya*: http://saeedabdullabinhydra, *Fecha de consulta*: 6/1/2014 J.C./ 04/03/1435 H.

76. **ḤISNU AL-ABLAQ**: http://www.marefa.org, *Fecha de consulta*: 6/8/2015 J.C./ 20/10/ 1436 H.

77. **ḤUSAYN**, Hilāl, a*ṣ-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād wa dawruhu al-muʿŷamī*. Maqāl, http://www.alukah.net. (bitaṣarruf), *Fecha de entrada*: 2/11/2015 J.C./ 09/01/1437 H.

78. **IBN JILIKĀN**, *Mawsū'at al-maʿrifa:* http://www.marefa.org/index.php, *Fecha de consulta*: 6/11/2015 J.C./ 23/01/1437 H.

79. **GARCIA GÓMEZ**, Emilio, *http*://www.biografiasyvidas.com, *Fecha de consulta*: 20/3/2014 J.C./ 18/05/1435 H.

80. **ISMAʿĪL**, ʿIzz ad-Dīn, *Š-š-iʿr fī kitābāt aš-šuʿarā' al-muʿaṣirīn.* Maŷallat fuṣūl, El Cairo, Egipto, Tomo 1, '4, Julio 1981 J.C./ 1401 H.

81. **JALAF**, Nāfiʿ Maḥmūd, *al-Luġa fī šiʿr Abī Isḥāk Ibrāhīm al-Ilbīrī*. Baḥṯ fī maŷallat (al-ādāb), '56, Ŷāmiʿat Bagdad, Irak, 2001 J.C./ 1431 H.

82. **KUBRĀ** *Rūšanfikar wa Raḥmat ILĀH BĀŠĀ, aṭ-Ṭabī'a al-ḥayya fī šiʿr ibn ar-Rūmī*. Maŷallat al-ʿulūm al-'insānīya, Irān, al-ʿadad 13, 2006 J.C./ 1427 H.

83. **KŪRĪ**, Aḥmad, *Muqri'āt andalusīyāt lam yutarŷam lahunna. Aḏ-Ḏahabī wa lā ibn al- Ŷazarī.* Maqāl, http://vb.tafsir.net, *Fecha de consulta*: 6/7/2014 J.C./ 08/09/1435 H.

84. **LAYLĀ** *fī ḏākirat aš-šiʿr al-ʿarabī: (anā wa Laylā wa al-Ŷunūn) li-š-šāʿir Saʿd Mahdī namūdaŷan,* ʿalā ar-rābiṭ al-'iliktrūnī: http://www.saadmahdi.com, *Fecha de consulta*: 17/4/2015 J.C./ 27/06/1436 H.

85. **MAHĀB**, Nāṣr, Paul Valéry. Maqāl, ŷarīdat n-nahār al-kuwaytīya, al-aḥad 16/09/2007 J.C./ 04/09/1428 H.

86. **MANṢŪR**, Āmina, *Dawr al-mar'at al-Andalusīya fī al-ḥayāt as-sīyyāsīya*. Maŷallat ar-Rāfid, taṣdur ʿan dā'irat aṯ-ṯaqāfa wa l-ʿilām, Sharjah, '184, 10/2012 J.C./ 11/1433 H.

87. **MARAḌ AL-MĀLĀJUWĪNĀ**. Multaqā ahl al-ḥadīṯ: http://www.ahlalhdeeth.com, *Fecha de consulta*: 16/7/2014 J.C./ 18/09/1435 H.

88. **MAWZŪN**, Saʿīd, *Naẓarāt fī al-munŷaz an-naṣṣī as-sājir ʿinda Ibn ar-Rūmī: http*: //ar.aladabia.net, *Fecha de entrada*: 8/7/2014 J.C./ 10/09/1435 H.

89. **MU'IZ AD-DAWLA** al-Buwīhī, aš-Šabaka ad-dalālīya: http://ar.unionpedia.org, *Fecha de consulta*: 6/9/2014 J.C./ 11/11/1435 H.

90. **MUḤAMMAD** ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥamīrī: http://www.marefa.org, *Fecha de consulta*: 6/10/2015 J.C./ 22/12/1436 H.

91. **MUḤAMMAD**, Āmāl Mūsā, al-fann al-balāġī fī nūnīyat Ibn Zaydūn. Kuliyat al-luġa wa at-tarŷamāt, Ŷāmiᶜat ar-Ribāṭ al-Waṭanī, Baḥṯ manšūr fī maŷallat al-ᶜulūm al-insānīya wa al-iqtiṣādīya, 2013, p. 3, ᶜalā ar-rābiṭ al-iliktrūnī: www.sustech.edu, *Fecha de consulta*: 20/4/2016 J.C./ 12/07/1437 H.

92. **MUḤSIN**, ᶜAbd al-Bāsiṭ, *Makānat al-mar'a fī at-tašrīᶜ al-islāmī*. Maŷallat ᶜālam al-fikr, Kuwait, Tomo 7, '1: abril-mayo- junio, 1976 J.C./ 1396 H.

93. **Multaqā** ibn Jaldūn li-l-ᶜulūm wa l-falsafa wa l-adab: http://www.ebn-khaldoun.com, *Fecha de consulta*: 2/10/2014 J.C./ 07/12/1435 H.

94. Niā' mu'allifāt mina al-ġarbi al-islāmī. Maqāl, http: //subject1962.blogspot.com, *Fecha de consulta*: 6/7/2014 J.C./ 08/09/1435 H.

95. **QUṬŪS**, Bassām, *al-Bunā al-īqā'īya fī šiᶜr maḥmūd Darwīš*. Maŷallat 'Abḥāṯ al-Yarmūk, Ŷāmiᶜat Yarmūk, Jordania, Tomo 9, '1, 1991 J.C./ 1412 H.

96. **RODRÍGUEZ VALENCIA**, Rafael, *Ṯalāṯ ālimāt Išbīlīyāt fī fatrat ḥukm al-Jilāfā al-Amawīya fī l-Andalus*, Ispanya, taᶜrīb wa dirāsa: Munā Rabīᶜ Bastāwā, Ŷāmiᶜat ŷanūb al-wādī Baqnā, p20, ᶜalā ar-rābit al-iliktrūnī: www.svu.edu.eg, *Fecha de consulta*: 6/8/2015 J.C./ 20/10/1436 H.

97. **RAHĪM**, Miqdād, a*ṣ-Ṣūra al-balāġīya fī šiᶜr Ibn Zaydūn*: ahlalhdeeth.com, *Fecha de consulta*: 19/10/2015 J.C./ 05/01/1437 H.

98. Rahīn al-Maḥbisayn kataba kaṯīran wa lam yabqa siwā al-qalīl. Maqāl, ŷarīdat aš-Šarq al-awsat, al-ᶜarbiā, '10095, 19/07/ 2006 J.C./ 13/10/1437 H.

99. **RIḌWĀN**, Āmāl, a*l-Mar'a Kawkab yastanīr Bihi ar-raŷul*. 4/4/2010, http://www.diwanalarab.com, *Fecha de consulta*: 11/2/2014 J.C./ 10 /04/1435 H.

100. **ŠARŠĀR**, ᶜAbd al-Qādir, *ar-Riwāya al-būlīsīya. Dirāsat min manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-ᶜarab*, Dimašq, Siria, 2003: http://www.awu.sy/archive, *Fecha de consulta*: 2/1/2014 J.C./ 29/02/1435 H.

101. **SAIF AD-DAWLA** al-Ḥamadānī, *Maŷallat an-naba.* Maŷalla iliktrūnīyya, al-ᶜadad 57, http://annabaa.org, *Fecha de consulta*: 8/3/2016 J.C./ 28/05/1437 H.

102. *Ṣurat al-mar'a fī šiᶜr al-Mutanabbī*: http: //www.startimes.com, *Fecha de consulta*: 3/10/2015 J.C./ 19/12/1436 H.

103. **Ṯ Ā'IR**, Ḏīb, *al-Mar'a fī t-taḥlil an-nafsī al-frūwīdī.* Maŷallat al-maᶜrifa, '387, Wizārat aṯ-ṯaqāfa, Dimašq, Siria, 1995 J.C./ 1416 H.

104. **ṬAḤṬAḤ**, Fāṭima, *Ṣūrat al-mar'a fī š-šiʿr l-Andalusī bayna al-ḥissīya wa ar-ramzīya*. Ŷāmiʿat Muḥammad al-Jāmis Rabat, nušr al-baḥt ʿala ar-rābiṭ al-'Iliktrunī limarkaz Dirāsāt al-Andalus wa ḥiwār al-ḥaḍārāt, 'alā ar-rābiṭ: http://www.andalusite.ma, *Fecha de consulta*: 6/2/2014 J.C./ 05/04/1435 H.

105. **TAMĀM**, Aḥmad, *Hārūn ar-Rašīd wa al-ʿaṣr aḏ-ḏahabī li-d-dawla al-ʿabbāsīya*. Maqāl, http: //bawazir.com/portal/ar/Abbasid, *Fecha de consulta*: 6/11/2015 J.C./ 23/01/1437 H.

106. **UM MAʿBAD al-Juzāʿīya**: www.yabeyrouth.com, *Fecha de consulta*: 20/10/2015 J.C./ 06/01/1437 H.

107. **JACQUES DERRIDA**, *Ŷarīdat aš-Šarq al-Awsat*. Arabia Saudí, '12933, as-sabt 26/04/ 2014 J.C./ 25/06/1435 H.

108. **ŶAMĪL Buṯayna,** *al-Mawsūʿa al-ʿālamīya li-š-šiʿr al-ʿarabī, adab*: www.adab.com, *Fecha de consulta*: 17/10/2015 J.C./ 03/01/1437 H.

109. **ŶŪTA,** Maktabat al-Iskandarīya: https: //www.bibalex.org, *Fecha de consulta*: 26/5/2015 J.C./ 07/08/1436 H.

9. ANEXOS

9.1. ANEXOS (1) PERSONAJES QUE HAN APARECIDO EN LA TESIS

الشخصيات الواردة في الدراسة

1. ابن بسام الشنتريني: Ibn Bassām Aš-Šantarīnī

هو أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني الأندلسي، (نسبة إلى شنترين في البرتغال الحالية)، أديب أندلسي، بلغ مكانة كبيرة بين أدباء الأندلس، ولم تُجمع غالبية المصادر والمراجع التي على تاريخ ولادته وظروف نشأته واكتفت بالقول إنه "عاصر القرن الخامس في أواخره وفترة طويلة من القرن السادس"، واجتهد أحد الباحثين في تحديد تاريخ المولد بعد استقراء لما ورد من أخبار في كتاب الذخيرة، إذ حدده تقريبا بسنة 451هـ، وذهب شوقي ضيف للقول إنه ولد بها قبيل سنة 461هـ، كما اختلفت المصادر في تحديد نسبته إلى مدينة شنترين، إذ نجد صاحب (رايات المبرزين) يقول: "كان مستوطنا إشبيلية و أظنه منها"، في حين أجمعت بقية المصادر التي أشارت إليه نسبته جميعها إلى شنترين[1051].

2. أدونيس: ADŪNĪS

هو علي أحمد سعيد إسبر, و (أدونيس) هو لقب اتخذه منذ 1948، تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية، ولد عام 1930 في قرية (قصابين) من محافظة اللاذقية السورية، من أهم أعملها: قصائد أولى 1957، أوراق في الريح، 1958، أغاني مهيار الدمشقي، 1961، كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل، سهرة الأمثال 1975، زمن الشعر، 1972، الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب[1052] .

3. ابن عبدوس: Ibn ʿAbdūs

هو أبو عامر أحمد بن عبدوس، لُقِّب بالفأر، ولي الوزارة بقرطبة لأبي الحزم بن جهور، وكان صديقاً لابن زيدون قبل الخصومة التي وقعت بينهما في حبّ ولادة بنت المستكفي بالله، وكان يدعي حفظ الشعر وقرضه، توفي سنة 472هـ[1053].

1051. إستراتيجية التناص في تحليل الخطاب الشعري في النقد العربي القديم من خلال كتاب الذخيرة لابن بسام: "دراسة في الآليات والمستويات، بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب الحديث للباحثة إكرام بن سلامة، كلية الآداب واللغات، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2014، ص69-70).

1052. الموسوعة العالمية للشعر العربي: http://www.adab.com/modules، تاريخ الدخول: 2016/7/13

1053. التناصّ في رسائل ابن زيدون (463هـ)، الدكتور عبدالحليم حسين الهروط، جامعة الحسين بن طلال، قسم اللغة العربية وآدابها، الأردن، ص126.

4. الكِلاعي:Al-Kilāʿī

هو ذو الوزارتين أبو القاسم محمد بن عبد الغفور بن محمد بن عبد الغفور الكلاعي الإشبيلي الأندلسي، من أشهر مؤلفاته (إحكام صنعة الكلام في فنون النثر ومذاهبه في المشرق والأندلس)، ويرى محقق الكتاب أن تاريخ ولادته ووفاته يرجح أن يكون ولد أواخر القرن الخامس الهجري (485هـ- 490هـ)، وتوفي أواسط القرن السادس الهجري (545هـ-550هـ) ، معتمداً في رأيه على بعض الإشارات من خلال دراسته لسيرة الكلاعي، منها أنه أدرك ابن بسام الشنتريني صاحب الذخيرة، المتوفى سنة 542هـ[1054].

5. رايسكه:Reiske.j

يوهان جاكوب رايسكه، Johann Jakob Reiske، أول مستشرق ألماني وقف حياته على دراسة اللغة العربية في جامعة لايبزج الألمانية، يعد مؤسس الدراسات العربية في ألمانيا، عاش خلال الفترة (1716-1744)، وأسمى نفسه (شهيد الأدب العربي)، اهتم بنشر النصوص، فنشر (رسالة ابن زيدون إلى ابن عبدوس): النص العربي مع ترجمة لاتينية: Abi'l Walidi Ibn Zeiduni Risalet seu Epistolium Arabice et Latine Cum Notulis Edidit J.J. Reiske. Lipsiae 1755، وحقق فقرات من شرح ابن نباتة على رسالة ابن زيدون، ومرثيتين للمتنبي، وترجم إلى الألمانية (لامية العجم للطغرائي).[1055]

6. أبو الحزم بن جهور:Abú l-Hazm ibn Ŷuhūr

أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور، أحد وزراء الدولة الأموية في الأندلس وأول حكام قرطبة، عاش خلال الفترة (34-435هـ)، تولى حكم قرطبة سنة 422هـ، بعد انتهاء الخلافة الأموية في الأندلس[1056].

7. بنو جهور: Banū Ŷahwar

من ملوك الطوائف في قرطبة، حكموا خلال الفترة 1031-1069م، تزعمهم جهور بن محمد (تـ1043م)، وهو من وزراء بني عامر، استحوذ على قرطبة، بعد انهيار الدولة الأمويـة، انتهت دولتهم بعد استولى بنو عباد (حكام إشبيلية) على قرطبة في 1069[1057].

1054. دراسات في النقد الأدبي عند العرب في المغرب والأندلس، عمر محمد عبد الواحد، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998، ص 39. وكتاب: إحكام صنعة الكلام في فنون النثر ومذاهبه في المشرق والأندلس، أبو القاسم الكلاعي، تحق. محمد رضوان الداية ، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985، ص13.

1055. موسوعة المستشرقين: ريسكه، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993، ص298 وما بعدها. و: حسن علي الهاشمي، قراءة نقدية في تاريخ القرآن الكريم للمستشرق تيودور نولدكه، دار الكفيل للطباعة والنشر، العراق، ط1، 2014، ص32.

1056. الصلة، ابن بشكوال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، مصدر سابق، ص215، و: التناص في رسائل ابن زيدون (463هـ)، د. عبد الحليم الهروط، مرجع سابق، ص125-126.

8. بنو عبَّاد: Banū ʿAbbād

من حكام الطوائف في الأندلس خلال الفترة 1013- 1091م، مقرهم إشبيلية، أسَّس دولتهم أبو القاسم محمد بن عبّاد، الذي كان قاضياً بإشبيلية، واستمرت إلى عهد المعتمد بن عبَّاد، إذ قضى عليها المرابطون في عهد السلطان أبي يعقوب يوسف بن تاشفين عام1091م[1058].

9. ستاندال:Stendahl

روائي فرنسي عاش خلال الفترة (1783-1842)، عمل ضابطاً في جيش نابليون (1800)، اسمه الحقيقي ماري هنري بيل Marie Henri Beyle، وستاندال هو اسمٌ مستعار له، والمستوحى من اسم قرية ألمانية مرَّ بها خلال مشاركته في حملات نابوليون، استعمل مصطلحات الحرب في رواياته، و في وصف المواقف الغرامية. عرف في إنجلترا أكثر من فرنسا، أصدر في 1830 أول رواية عظيمة له وهي (الأحمر والأسود)، ومن أشهر السير التي ألفها سيرة (هنري برولار)، التي ترجمت إلى لغات عدة. نشرت أكثر مؤلفاته المطوية بعد 1880.[1059]

10. جان كوهين (Jean Cohen):

فيلسوف وأستاذ فرنسي في جامعة السوربون، عاش خلال الفترة (1919 – 1994)، عكف على دراسة بناء نظرية في الشعرية أو الكلام السامي، واشتهر بكتابه: "بنية اللغة الشعرية"[1060].

11. ابن جني:Ibn ŷinnī

هو أبو الفتح عثمان بن جني، من علماء النحو العربي، عاش خلال الفترة (322- 392هـ)، كان المتنبي إذا سئل عن شيء من النحو والتصريف في شعره يقول: سلوا صاحبنا أبا الفتح، ويعد ابن جني أول من قام بشرح أشعار ديوان المتنبي وقد شرحه شرحين الشرح الكبير والشرح الصغير، وكان يثني دوما على المتنبي ويعبر عنه بشاعرنا فيقول: "وحدثني المتنبي شاعرنا، وما عرفته إلا صادقا"[1061].

12. ابن حزم الظاهري: Ibn Ḥazm Aẓ-Ẓāhirī

من أكبر علماء الأندلس، واسمه علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، أصله من الفرس، عاش خلال الفترة (7 نوفمبر 994 - 15 أغسطس 1064م)، ولد في قرطبة في الجانب الشرقي من المدينة المسماه حالياً "سان لورترو"، وتمثاله الذي نحته الفنان (أماديو أولموس) نُصب في ذات الطريق الذي كان يسلكها للوصول إلى المسجد الجامع

1057. انظر: بنو جهور: http://www.hukam.net (بتصرف). تاريخ الدخول: 2015/12/8

1058. عنان، محمد عبدالله، دولة الإسلام في الأندلس: دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مرجع سابق، ص162– 165.

1059. الموسوعة المعرفية الشاملة: http://ency.kacemb.com ، تاريخ الدخول: 2016/7/21

1060. أبجد، كتب، جان كوهن: https://www.abjjad.com تاريخ الدخول: 2016/3/8

1061. سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج17، ص18، و: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، مرجع سابق، ص213.

للتعلم، ولابن حزم مؤلفات عدة منها: في الأدب: كتاب طوق الحمامة، في الفقه أصوله، وشرح منطق أرسطو وأعاد صياغة الكثير من المفاهيم الفلسفية[1062].

13. ابن أبي حجلة التلمساني: Ibn Abi Ḥaŷla al-Tilimsanī

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي بكر التلمساني، شاعر فقيه أديب صوفي من أهل تلمسان، سكن دمشق، ومات فيها بالطاعون، عاش خلال الفترة (725 – 776 هـ)، من مؤلفاته: "سكردان السلطان" و"الطارئ على السكردان" و"ديوان الصبابة"[1063].

14. الأحوص: Al-Aḥwaṣ

شاعر إسلامي أموي، هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم بن ثابت، وكان يقال لبني ضبيعة بن زيدٍ، في الجاهلّية، بنو كسرٍ الذّهب، ولقب بالأحوص لضيق في عينيه، هجّاء صافي الديباجة من طبقة جميل بن معمر وكان معاصرا لجرير والفرزدق، مدح بني أمية وخلفائهم ولم يمدح أحدا غيرهم، وقيل في صفته إنّه كان أحمر اللون كأنّ وحرة دميم الوجه قصير القامة، ولد في سنة 40 هجرية كما انفردت بذكره دائرة المعارف الاسلامية[1064].

15. الميداني: Al-Maydānī

هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني، عاش حياته تحت ظلال الحكم السلجوقي في مدينة من أهم المدن الاسلامية (نيسابور)، ولا تذكر المصادر تاريخ وفاته أو حياته. ومجمع الأمثال هو أهم كتب الميداني وعليه تنبني شهرته، ويرتبط به اسمه كثيراً حتى إذا ما ذكره مترجموه قالوا: صاحب (الأمثال) أو صاحب (كتاب الأمثال)[1065].

16. أم معبد الخزاعية: Umm Maʿbad al-Jazzāʿiyya

صحابية جليلة، لم تكن من النساء ذوات الشهرة في الجاهلية، بل كانت امرأة بدوية لا تتعدى شهرتها خيمتها أو أهلها، وقد هبطت عليها البركة عند نزول النبي (ص) ضيفاً عليها عند هجرته إلى المدينة، حتى غدت بذلك إحدى شهيرات النساء في الإسلام[1066].

1062. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، مرجع سابق، ص290، و: ابن حزم "الذكرى المئوية التاسعة لوفاته"، مرجع سابق، ص21.

1063. نظرية الحب الإلهي في كتاب روضة التعريف بالحب الشريف للوزير لسان الدين ابن الخطيب، عبد الرحيم علمي، مرجع سابق، تاريخ الدخول: 2015/9/23

1064. سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج4، ص593، و: الشاعر الاحوص المكي، فالح الحجية، موسوعة شعراء العربية: الألوكة، المجلس العلمي، http://majles.alukah.net/t134179، تاريخ الدخول: 2015/6/8

1065. المَيْدَاني وكتَابه الأمثَال، مرجع سابق، ص882-904.

1066. أم معبد الخزاعيّة: www.yabeyrouth.com (بتصرف) تاريخ الدخول: 2015/10/20

17. لسان الدين بن الخطيب: Lisān ad-Dīn ibn al-jaṭīb

هو محمد بن عبدالله بن سعيد بن علي بن أحمد السلماني، المعروف بـ "لسان الدين بن الخطيب"، عاش خلال الفترة (713- 776هـ)، له الكثير من المصنفات، منها: الإحاطة في أخبار غرناطة، طرفة العصر في دولة بني نصر، معيار الأخبار، السحر والشعر، ريحانة الكتاب،...[1067]

18. ابن قيّم الجوزية: Ibn Qayyim al-Ŷawziyya

أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي، من علماء المسلمين في القرن 8هـ، عاش خلال الفترة (1292 - 1349م)، له مؤلفات كثيرة، منها: أعلام الموقعين عن رب العالمين، شرح أسماء الكتاب العزيز، وأخبار النساء[1068].

19. سوفوكليس: (496- 406 ق.م):Sáfocles

روائي يوناني يعد أحد آباء المسرح الإغريقي، عاش هلال الفترة (496 - 405 ق.م) أحد أعظم ثلاثة كُتَّاب التراجيديا إغريقية، إذ كتب 123 مسرحية، كان بارعاً في الجدل والمناظرة، ومفكرا كبيرا، كما كان أحد قادة الجيش الأثيني.[1069]

20. القاضي ابن ذكوان: Al-Qadī ibn Ḍakwan

أحمد بن عبد الله بن هرثمة بن ذكوان، عاش خلال الفترة (342هـ - 413هـ)، ولَّاه القضاء المنصور بن أبي عامر القضاء في قرطبة، وكان مقرَّبا منه، يلازمه في رحلاته وغزواته، ولما انتهت دولة بني عامر وقامت الفتنة في قرطبة نفي ابن ذكوان وأهله إلى (المرية) ثم إلى (وهران) بإفريقيا[1070].

21. جاك دريدا (Jacques Derrida):

فيلسوف فرنسي عاش خلال الفترة (1930-2004)، يرتبط اسمه بـ (نظرية التفكيك)، من خلال كتبه: الصوت والظاهرة، والكتابة والاختلاف[1071].

22. سيف الدولة الحمداني (915 - 963م):Sayf Ad-Dawla al-Ḥamadanī

1067. روضة التعريف بالحبِّ الشريف، تحقيق وتعليق وتقديم. عبد القادر أحمد عطا، مرجع سابق، ص18-20.

1068. روضة المحبّين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، مصدر سابق، ص8-11، والألوكة الثقافية: http://www.alukah.net، تاريخ الدخول: 2015/9/3

1069. أنتيجوني، سوفوكليس، ترجمة. منيرة كروان، مرجع سابق، ص23، والموسوعة العربية: http://www.arab-ency.com، تاريخ الدخول: 2016/1/3

1070. القاضي أحمد بن عبد الله بن ذكوان، قصة الإسلام: http://islamstory.com، تاريخ الدخول: 2015/11/17

1071. جاك دريدا، جريدة الشرق الأوسط، المملكة العربية السعودية، ع12933، السبت 26 ابريل 2014.

هو علي بن عبد الله بن حمدان الأمير الفارس الأديب، مؤسس السلالة الحمدانية في حلب التي تضم معظم شمال سوريا وأجزاء من غرب الجزيرة ، عرف باللقب الأكثر شيوعا سيف الدولة. نشأ أديبا محبّا للأدباء والشعراء، واشتهر بغزواته ضد الروم البيزنطيين التي بلغت أربعين غزوة[1072].

23. **كافور الإخشيدي (905 -968م):Kāfur al-Ajšīdī**

أحد موالي الإخشيديين وأحد حكام الدولة الأخشيدية، وأصبح سنة 966م واليا على مصر من قبل العباسيين، دام حكمه لمدة 23 عاما، وهو صاحب الفضل في بقاء الدولة الإخشيدية في مصر. كان وزيره أبا الفضل جعفر بن الفرات، وممن كان في خدمته أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البُجيرمي النحوي صاحب الزجّاج، والقاضي أبو بكر بن الحداد وتلميذه محمد[1073].

24. المُرقِّشُ الأكبر:Al-Muraqquš Akbar

من شعراء العصر الجاهلي، اسمه ربيعة بن سعد بن مالك بن قيس بن ثعلبة، لم تذكر المصادر تاريخ وميلاده، واكتفت بذكر تاريخ وفاته نحو 552م، وسمي بالمُرقِّشُ لقوله: الدار قفر والرسوم كما... رقش في ظهر الأديم قلم[1074].

25. عنترة بن شداد العبسي: Antara ibn Šaddād

أحد أشهر شعراء العصر الجاهلي، اسمه عنترة بن عمرو بن شداد بن عمرو بن معاوية، ينتمي إلى قبيلة عبس فيقال له: العبسي، عاش خلال الفترة (525 م - 608م). اشتق اسمه وصفا للرجل الشجاع في الحرب، وكان يلقب بالفلحاء، من الفلح، أي شق في شفته السفلى وكان يكنى بأبي الفوارس لفروسيته، وله معلقة مشهورة، مطلعها:

غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ[1075]

26. عُرَيْب المأمونية: Urayb al-Maʾmuniyya

هي عُريب بنت جعفر بن يحيى البرمكي المأمونية، ولدت ببغداد، ونشأت في قصور الخلفاء من بني العباس، وسُميَّت بالمأمونية لأن المأمون أولع فيها وأعجب بها، حتى يقال أنه قبَّل رجلها، ولما مات بيعت في أملاكه. كان مغنية وشاعرة وأديبة، ومعنى كلمة عريب الكثيرة النشاط والحركة، ويقال: إنها صنعت ألف صوت في الغناء[1076].

1072. مجلة النبأ، مجلة إلكترونية، العدد57، سيف الدولة الحمداني: http://annabaa.org، تاريخ الدخول: 2016/3/8

1073. أبو المسك كافور، الموسوعة العربية:http://www.arab-ency.com ، تاريخ الدخول: 2015/3/8

1074. الشعر والشعراء، مرجع سابق،ص103. و: صادر، كارين، تحقيق. ديوان المرقشين، مرجع سابق، ص15.

1075. المرجع سابق، ص125، و: سيرة عنترة بن شداد العبسي، رحاب عكاوي، دار الحرف العربي، بيروت،2003.

1076. وردت ترجمتها عند الأصفهاني في كتاب: الأغاني، دار صادر، مرجع سابق، ج21، ص43-70، و: الإماء الشواعر، أبو الفرج الأصبهاني. تحقيق. جليل العطية، دار النضال، بيروت، ط1، 1984، ص76-79.

27. الإسكندر المقدوني: Alejandro Magno

أحد ملوك الإغريق، يعد واحدا من أذكى وأعظم القادة الحربيين على مر العصور، ولد الأسكندر في پلا، العاصمة القديمة لمقدونيا، عُرف بأسماء عديدة، منها: الإسكندر الأكبر، والإسكندر المقدوني، تتلمذ على يد الفيلسوف الشهير أرسطو. أسس إحدى أكبر وأعظم الإمبراطوريات التي عرفها العالم القديم، والتي امتدت من سواحل البحر الأيوني غربًا وصولاً إلى سلسلة جبال الهيمالايا شرقًا، واستطاع أن يسيطر على كثير من بلاد آسيا وأفريقيا[1077].

28. فاليري: Paul Valéry :

شاعر فرنسي عاش خلال الفترة (30 أكتوبر 1871 - 20 يوليو 1945م)، يعد أحد زعماء المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي، له دواوين شعرية، منها: سهرة مع السيدة تيست، أبيات قديمة، روح الرقص، المقبرة البحرية، فاوست، نرجس[1078].

29. يوهان كريستوف شيلر: Schiller, Johann Christoph Friedrich

شاعر ومسرحي ألماني، ولد عام 1759 في قرية مارباخ الواقعة على ضفاف نهر النيكر، التي تضم أكبر مركز توثيقي للأدب الألماني، يعد هو وجوته مؤسسي الحركة الكلاسيكية في الأدب الألماني، كان يهتم بالمواقف الإنسانية مع وضعها في الإطار الاجتماعي والسياسي، من أشهر قصائده "إلى السعادة"، ومن أشهر مسرحياته: اللصوص، دسيسه وحب، فالنشتاين ، فيسكو ، وعذراء أوليان[1079].

30. يوهان جوته: Johann Goethe

أشهر أدباء ألمانيا، عاش خلال الفترة (28 أغسطس 1749 - 22 مارس 1832)، ويعد هو وشيللر قطبي الفترة الكلاسيكية في ألمانيا، كان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية والأدبية والفلسفية، واهتم بالثقافة والأدب الشرقي، وصف اللغة العربية بعبارة مشهورة: "ربما لم يحدث في أي لغة هذا القدر من الانسجام بين الروح والكلمة والخط مثلما حدث في اللغة العربية، وإنه تناسق غريب في ظل جسد واحد"، كتب الأشعار والمسرحيات والروايات، وأطلع على الأشعار والملاحم العربية وتأثر بعدد من الشعراء مثل المتنبي، وقام بإدراج بعض من ملامح أشعاره في روايته "فاوست"، ومن أشهر أعماله: الديوان الغربي الشرقي"، رواية "آلام الشاب فلتر" و"المتواطئون"[1080].

1077. الإسكندر الأكبر، موسوعة المعرفة: http://www.marefa.org.، تاريخ الدخول: 2015/8/14.

1078. مقال: بول فاليري، مهاب ناصر، جريدة النهار الكويتية، الأحد 16 سبتمبر 2007.

1079. فريدريش شيلر: شاعر الرومانسية والنضال، مقال، ترجمة. ترجمة د. بهجت عباس، أبعاد أدبية، الأدب الألماني: http://www.ab33ad.com/vb/showthread.php?t=12662، تاريخ الدخول: 2016/4/17.

1080. جوتة، مكتبة الإسكندرية: https://www.bibalex.org، تاريخ الدخول: 2015/5/26، الموسوعة العربية. العالمية للشعر العربي: الأدب: http://www.adab.com، تاريخ الدخول: 2016/2/16.

31. العباس بن الأحنف: ʿAbbās ibn al-ʾAḥnaf

من شعراء العصر العباسي، اسمه العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي اليمامي، عاش خلال الفترة (133-190هـ)[1081].

32. الجاحظ: Al-Ŷāḥiẓ

أحد أشهر أدباء العصر العباسي، عاش خلال الفترة (159هـ - 255هـ)، واسمه عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، له مؤلفات عدة، أشهرها: البيان والتبيين، الحيوان، وكتاب البخلاء، ولد في البصرة وتوفي فيها[1082].

33. الخنساء: Al- Jansāʾ

من شاعرات العصر الجاهلي، عاشت خلال الفترة (575- 664م)، فأدركت الإسلام فأسلمت، واسمها تماضر بنت عمرو بن الحارث، من أهل نجد، لقبت بالخنساء بسبب ارتفاع أرنبتي أنفها. أكثر شعرها كان في أخويها صخر ومعاوية اللذان قتلا في الجاهلية، وكان لها أربعة بنين شهدوا حرب القادسية فجعلت تحرضهم على الثبات حتى استشهدوا جميعا[1083].

34. ليلى الأخيلية: Laīlā al-Ajīalīya

شاعرة عربية، عرفت بجمالها وقوة شخصيتها وفصاحتها، عاصرت صدر الإسلام والعصر الأموي، واسمها ليلى بنت عبد الله بن الرحال الأخيلية، توفيت حوالي عام 704م، لها العديد من قصائد الشعر في العشق والغزل والرثاء فيمن عشقته وهو توبة بن الحُمير[1084].

35. ابن طباطبا: Ibn Ṭābāṭibā

أبو الحسن بن طباطبا محمد بن أحمد بن محمد الهاشمي القرشي، عالم وشاعر وأديب، لم تذكر المصادر تاريخ موله، واكتفت بذكر تاريخ وفاته سنة 934م، له مؤلفات عدة، منها: عيار الشعر، الشعر والشعراء، نقد الشعر[1085].

1081. العباس بن الأحنف وشعره، د. إبراهيم عوض، الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، http://www.wata.cc. تاريخ الدخول: 2015/6/8

1082. سير أعلام النبلاء، ج10، ص204 و541. و: الأعلام، الزركلي، ج5، ص74.

1083. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ج6، ص34)، و: ديوان الخنساء، تحقيق. أنور سويلم، دار عمار، الأردن، ط1، 1988.

1084. سعيد حيدرة، ليلى الأخيلية وعفة المرأة العربية: http://saeedabdullabinhydra)، تاريخ الدخول: 2014/1/6 و:(مقالة: الشاعرة ليلى الأخيلية، فالح الحجية، المجلس العلمي: majles.alukah.net (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2016/10/1

1085. الأعلام، الزركلي، مرجع سابق، ج5، ط15، ص308.

36. أبو هلال العسكري: Abū Hilāl al-ʿAskarī

أديب وناقد لغوي عربي، اسمه الحسن بن عبدالله بن سهل، عاش خلال الفترة (920 - 1005م)، وعلى الرغم من قلة الأخبار المتصلة بحياته إلا أنه لا يمكننا إغفال أنه خلَّف للمكتبة العربية طائفة من الكتب تناولت فروعاً مختلفة من المعرفة، منها: (ديوان المعاني)، (الفروق في اللغة)، (جمهرة الأمثال)، و(الصناعتين)[1086].

37. حازم القرطاجني: Ḥāzim al-Qarṭāŷinī

شاعر وأديب عربي، عاش خلال الفترة (1211- 1284)، اسمه أبو الحسن حازم بن محمد بن حازم القرطاجني، نسبة إلى قرطاجنة (شرق الأندلس)، ونسبه الزركشي إلى غرناطة، ولم يحدد النقاد والمؤلفون تاريخ مولده لأنه حازم لم يترك أثرا لذلك في مؤلفاته، من أشهر قصائده (القصيدة الطائية)، في مدح السلطان الحفصي أبي عبد الله محمد المستنصر، من مؤلفاته: منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة[1087].

38. جميل بثينة: Ŷamīl Buṯayna

من شعراء العصر الأموي، اسمه جميل بن عبد الله بن مَعْمَر القُضاعي، عاش خلال الفترة (601-701م)، لقب بجميل بثينة لحبه الشديد لها، ويعد من الشعراء العذريين في العصر الأموي القائم على الحب الروحي البعيد عن رغبات الجسد[1088].

39. ذو الرمة: Ḏu-a-Rumma

من شعراء العصر الأموي، اسمه: غيلان بن عقبة العدوي التميمي، كنيته أبو الحارث وذو الرمة، عاش خلال الفترة (696م - 735م)[1089].

40. العماد الأصفهاني: Al-ʿImād al-asfahānī

هو محمد بن صفي الدين، عاش خلال الفترة (1125 - 20 يونيو 1201م)، مؤرخ وأديب وشاعر، عاصر الدولة الأيوبية، توفي في دمشق عام 1201. من مؤلفاته كتاب "الفتح القسي في الفتح القدسي"، وهو تاريخ سبع سنين من حياة السلطان صلاح الدين ووصف لمعركة حطين[1090].

1086. العسكري، أبو هلال: المكتبة الشاملة: http://shamela.ws/index، تاريخ الدخول: 2015/9/10، وأبو هلال العسكري، المكتبة العربية: http://www.arab-ency)، تاريخ الدخول: 2015/9/10

1087. حازم القرطاجني: حياته ومنهجه البلاغي، عمر إدريس عبدالمطلب، الجنادرية للنشر والتوزيع، السعودية، 2009، ص11-14.

1088. الموسوعة العالمية للشعر العربي، أدب: جميل بثينة:www.adab.com ، تاريخ الدخول: 2015/10/17

1089. سير أعلام النبلاء، الزركلي، مصدر سابق، ج5، ص267.

1090. عبد الحافظ، أحمد، العماد الأصفهاني: الوزير الأديب، قصة الإسلام: http://islamstory.com، تاريخ الدخول: 2014/5/8

41. ولادة بنت المستكفي: Wallāda bint al-Mustakfī

هي ولادة بنت المستكفي بالله محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر عبد الرحمن بن محمد، شاعرة عربية من شاعرات القرن الخامس، وأميرة أندلسية من بيت الخلافة الأموية في الأندلس، احتلت مكانة كبيرة بين نساء الأندلس لاقتران اسمها بابن زيدون، اشتهرت بالفصاحة والشعر، وانفردت من بين سيدات الاندلس بإتقان صنعة الموسيقى، قال فيها الكاتب الاسباني بالنثيا: (أنها أول امرأة اندلسية نزعت اللثام واختلطت بالرجال)، بويع والدها للخلافة عام 414هـ إلا أن حكمه لم يدم سنتين فقد قتل عام 416هـ. كان لها مجلس مشهود في قرطبة يرتاده الأعيان والشعراء ليتحدثوا في شؤون الشعر والأدب، وجعلت من ساحات قصرها قاعات تعقد فيها مجالسها الأدبية التي تنافس فيها الكتاب وتباري الشعراء وتناظر العلماء، تنافس في هواها والتودد إليها كل من الوزيرين ابن زيدون وأبو عامر بن عبدوس، عاش معها الأول قصة حب غرامية بلغت درجة الهيام وذاع صيتها، وبفعل شهرة هذا الغرام أصبحت ولادة أنموذجاً للنساء المحبات، ثم انقلبت ولادة على ابن زيدون، وقد أرجعت كتب الأدب ذلك الهجران إلى عدة أسباب قد يكون الأول منها تصرفه مع جاريتها السوداء عتبة، ذلك التصرف الذي أثار حقدها وغضبها عليه، ولعل انضمامه لحركة الجهاورة ضد بني أمية قد ترك في نفسها أثراً سيئاً وهي بنت خليفة أموي ، فكان سبباً لذلك الهجران. لم تتزوج، وماتت سنة 1091[1091].

42. حفصة الركونية: Ḥafṣa ar-Rakūniyya

هي حفصة بنت الحاج الركونية، شاعرة أديبة من أهل غرناطة، مشهورة بالحسب والنسب والجمال والمال، سُميت بالركونية نسبة إلى قرية تقع غربي بلنسية، توفيت بمراكش سنة 586هـ، قال عنها ياقوت الحموي: (شاعرة أديبة جيدة البديهة، رقيقة الشعر)، وذكرها ابن دحية حين قال : (من بُشرات غرناطة رخيمة الشعر رقيقة النظم والنثر)، وذكرها لسان الدين بن الخطيب فقال: (من أهل غرناطة فريدة الزمان في الحسن والظرف والأدب)، سميت بالركونية نسبة إلى قريتها ركونه، وصل إبداعها الأدبي إلى أن يستوقفها بعض الناس طالباً منها تسطير شيء من شعرها وخطه بيدها على أوراق يحملونها، ثم هاجرت غرناطة مستقرة في مراكش في قصر أبي يعقوب يوسف ملك الموحدين، بعد أن كانت قد انشدته من الشعر ما جعلته يعطف عليها ويسمح لها بالبقاء في قصره بوصفها معلمة لفتيانه وتوفيت في مراكش 581هـ[1092].

43. مريم بنت أبي يعقوب الأنصاري: Maryam bint Abī Yʿaqūb al-Ansārī

1091. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، مرجع سابق، ص177-179)، و(الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص80)، (ولادة وابن زيدون, عبد الرازق مجيد الهلالي, مرجع سابق) و:(الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص86)، (والأدب العربي في الأندلس: تطوره موضوعاته وأشهر أعلامه، د. علي محمد سلامة ، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1989، ص70).

1092. نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، خازن عبود، مرجع سابق، ص83، و: (صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، مرجع سابق، ص146-148).

مريم بنت أبي يعقوب الأنصاري من الشاعرات الإشبيليات في القرن الخامس، أصلها من شِلْب (Silves) وشهرتها وإقامتها بإشبيلية. كانت أديبة شاعرة جزلة مشهورة. كانت تعلم النساء وتعطيهن دروساً في الأدب، قال عنها الحميدي: (أديبة شاعرة جزلة مشهورة كانت تعلم النساء الأدب، عمرت عمراً طويلاً)، ويشك المقري صاحب نفح الطيب من نسبتها إلى شلب بقوله: (وأصلها والله اعلم من شلب). احتلت هذه الشاعرة مكانة مرموقة عند اجلاء البلد ، فكانت تغدو إلى بيوتات إشبيلية فتعلم نساءها الأدب والشعر، ولم تقف عند نظم الشعر بل تجاوزته إلى حد المساجلات الشعرية، توفيت بعد سنة (400هـ) (1010م)[1093].

44. فاطمة بنت يحيى بن يوسف المغامي: Fāṭima bint Yaḥà ibn Yūsuf al-Muġāmī

لم نجد لها إلا ترجمة مختصرة في أنها من نساء الأندلس، كانت أديبة وشاعرة وعالمة فقيهة، هي أخت الفقيه يوسف يحي المغامي، استوطنت قرطبة وبها توفيت سنة 319هـ[1094].

45. حفصة بنت حمدون الحجارية: Ḥafṣa bint Ḥamdūn al-Ḥaŷāriyya

شاعرة أندلسية وأديبة عاشت في القرن الرابع للهجرة في وداي الحجارة الذي يقع على مقربة من طليلطة. ذكرها ابن سعيد بقوله: (إن بلدها يفخر بها)، كانت شاعرة (شاعرة رقيقة بارعة محسنة في نسج شعرها وانتقاء ألفاظها، واختيار معانيها)، عرفت حفصة بشيء من الثروة والوجاهة إلى درجة امتلاكها العبيد[1095].

46. نضار بنت الإمام أثير الدين ابن حيان محمد بن يوسف الأندلسي :

Niḍār bint al-Imām Aṯīr ad-Din Ibn ḤayyānMuḥammad ibn Yūsuf al-Andalusī

هي نُضَار بنت الإمام أثير الدين ابن حيان محمد بن يوسف الأندلسي المتوفى سنة 745هـ ، كنيتها أم العز، ولدت في جمادى الآخرة سنة 702هـ، كانت تفوق كثيراً من الرجال في العبادة والفقه، مع الجمال التام، كما كانت تنظم

1093. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، كلية التربية، جامعة بغداد، رسالة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، 2005م، ص169-170، و: مريم بنت أبي يعقوب الأنصاري، د. سهى بعيون، 2008/1/1: ملتقى أهل الحديث: http://www.ahlalhdeeth.com (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2014/12/3

1094. الضَّبي، أحمد بن يحيى (ت 599ه): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق د. روحيّة عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1997، ص547.

1095. الأعلام، الزركلي، مرجع سابق، ج2، ص264، و: صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، مرجع سابق، ص145-146.

الشعر، وكان أبوها يقول: ليت أخاها حيان مثلها، ثم ماتت في جمادى الآخرة سنة 730هـ، فحزن والدها عليها، وجمع في ذلك جزءاً سماه: (النضار في المسلاة عن نضار)[1096].

47. مزنة كاتبة الخليفة الناصر لدين الله: Muza Kātibat al-Jalīfa an-Nāṣir Li-Dīn aAhāll

قال عنها ابن بشكوال في الجزء العاشر من الصلة: كانت حاذقة من أخط النساء، توفيت سنة 358هـ.

48. (العروضية) امرأة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب:

(Al-ʿArūḍiyya) Imraʾ Abī al-Muṭarraf ʿAbd ar-Raḥmān ibn Ġalbūn al-Kātib

لم يسميها صاحب نفح الطيب، واكتفى بالقول إنها مولاة أبى المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب، كانت عالمة في الأدب واللغة والعروض فلقبت بالعروضية، توفيت في 1058م، سكنت بلنسية. دُعيت إلى الأندلس، فأقامت وعلمت أبناءها وبناتها، وذكر المستشرق الإسباني " خوليان ريبيرا " في دراسته عن التربية الإسلامية في الأندلس أن (سيمونت Simont) يرى أنها من سكان إسبانيا الأصليين، ولكن ابن الأبار الذي عاش في نفس المدينة التي كانت تعيش فيها هذه المرأة العالمة، يذكر في صراحة حاسمة في كتابه "تكملة الصلة" أنها كانت جارية سوداء[1097].

49. سعدونة، أم السعد بنت عصام الحميري:Saʿdūna bint ʿUmmā bint ʿUsām al-Ḥumayrī

هي أم السعد بنت عصام بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن يحيى الحميري، من أهل قرطبة وتعرف بسعدونة، وافاها أجلها بمدينة مالقة سنة (640هـ)[1098].

50. ابن الأبَّار:Ibn al-Abbār

أبو عبدالله بن محمد بن عبدالله القضاعي، عاش خلال الفترة (595 – 658هـ)، من مواليد بلنسية، الفترة الوحيدة التي عاشها في استقرار نسبي هي التي عَمِلَ فيها كاتباً لدى أبي عبدالله الموحدي أمير بلنسية، وبعد سقوط بلنسية

1096.مقال: نساء مُؤَلِّفات من الغرب الإسلامي: (http://subject1962.blogspot.com)، تاريخ الدخول: 2014/7/6، ومقال: مقرئات أندلسيات لم يترجم لهن الذهبي ولا ابن الجزري، أحمد، كوري، http://vb.tafsir.net (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2014/7/6

1097. ثلاث عالمات إشبيليات في فترة حكم الخلافة الأموية في الأندلس، د. رفائيل بالنثيا، جامعة إشبيلية، إسبانيا، تعريب ودراسة: د.منى ربيع بسطاوى، جامعة جنوب الوادي بقنا، ص20، على الرابط الإلكتروني: www.svu.edu.eg، تاريخ الدخول: 2015/8/6.

1098. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، كلية التربية، جامعة بغداد، رسالة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، 2005م، ص154.

هرب إلى تونس بعد أن أنجده أبي زكريا الحفصي صاحب تونس، وأنشد قصيدته المشهورة: (أدرك بخيلك خيل الله أندلسا... إن الطريق إلى منجاتها درسا). من أشهر كتبه (التكملة)، والحلة السراء[1099].

51. الناصر:An-Nāṣir

هو أمير المؤمنين أبو المُطرف عبد الرحمن الناصر لدين الله، ثامن حكام الدولة الأموية في الأندلس التي أسسها عبد الرحمن الداخل، وأول خلفاء قرطبة بعد أن أعلن الخلافة في قرطبة عام 316 هـ، عاش خلال الفترة (891-961م)، والمعروف عند الغرب تاريخيا بعبد الرحمن الثالث خلفا لجديه عبد الرحمن بن معاوية (عبد الرحمن الداخل) وعبد الرحمن بن الحكم (عبد الرحمن الأوسط). حكم الأندلس لمدة خمسين عاما، من أعظم أعماله تأسيس مدينة الزهراء، لتكون قاعدة ملكية جديدة بعدما ضجت قرطبة بساكنيها وازدحموا بها، ويقول صاحب نفح الطيب عن تسميتها: أن عبد الرحمن الناصر ورث عن جارية له مالاً كثيرًا، فأمر أن يستخدم هذا المال في افتداء أسرى المسلمين، فلم يجدوا من يفتدوه بهذا المال، فأشارت عليه جارية له تسمى "الزهراء"، أن يبتني تلك المدينة وأن يسميها باسمها لتكون سكنًا خاصًا لها[1100].

52. حمدة بنت زياد المؤدب:Ḥamda bint Ziyād al-Muʾaddab

هي حمدة بنت زياد بن بقي العوفي، تعرف ب(حمدونة)، شاعرة رقيقة من أهل اللطف والجمال، من سكان وادي آش، عاشت خلال فترة عصر الموحدين (539هـ - 633هـ)، يُطلق عليها (خنساء المغرب) لجودة شعرها كما يقول المقري في النفح، وذكرها ابن الأبار بقوله: (إحدى المتأدبات المتصرفات المتعففات)، نشأت في بيت علم وأدب فقد كان والدها مؤدبا، وعرفت من بين نساء عصرها بشاعرة الطبيعة، وذلك لنظمها أبياتاً من الشعر عند خروجها إلى وادي مدينة آش مع جَوَارٍ لها منهن هوى فأجادت فيها[1101].

1099. قراءة في أعمال ابن الأبار البلنسي، بحث بعنوان "مأساة ابن الأبار من خلال ديوانه "، منشورات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، وجدة، المملكة المغربية، 2003 ، ص 539)، و: شهيد الشعراء ابن الأبار "دراسة في الخيال"، د. احمد محمد الشوادفي، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط1، 2008، ص18.

1100. شخصيات إسلامية: الخليفة عبد الرحمن الناصر، مقال، د. محمد رضا عوض، مجلة الأهرام، جمهورية مصر العربية، ع46711، الأثنين، 27 أكتوبر 2014 السنة 139،و: عبد الرحمن الناصر لدين الله، أحمد أبو القاسم الهواري: ahmedelhawaryy.weebly.com، تاريخ الدخول: 2015/11/6

1101. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، أوراس ثامر محمد الوادي، مرجع سابق، ص150-152 ، و: الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص 114، و: نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، خازن عبّود، مرجع سابق، ص86.

53. أنس القلوب:Uns al-Qulūb

مغنية من مغنيات الأندلس، وجارية شاعرة من جواري المنصور بن أبي عامر في قصره المسمى بـ(الزاهرة)، كان لها شعر بين يديه في حضور أبي المغيرة ابن حزم. حيث قالت في ابن حزم شعراً، فغضب المنصور ولما سكنت ثورته وهبها له[1102].

54. حسانة التميمية:Ḥassāna al-Tamīmiyya

شاعرة أديبة من شاعرات الأندلس ، عاشت في فترة عصر الإمارة في الأندلس (138هـ - 300هـ)، ذكرها صاحب النفح فقال: (بنت أبي الحسين الشاعر، تأدبت وتعلمت الشعر)، من أهل قرطبة، وهي ثاني شواعر الأندلس من حيث الترتيب الزمني، إلا أنها أول شاعرة أندلسية الأصل، ورثت عن أبيها ملكة الشعر والأدب، فكانت (أحسن نساء زمانها وأفصحهن مقالاً وأجملهن فعالا)[1103].

55. قسمونة بنت إسماعيل:Qasmūna bint Ismʿil

شاعرة يهودية وابنة شاعر يهودي أندلسي، ذكرها صاحب النفح إذ قال: (شاعرة من اليهود، كان أبوها شاعرا، واعتنى بتأديبها، وربما صنع من الموشحة قسماً فأتمتها)، اشتهرت بسرعة نظمها للشعر والاجادة فيه، أغفلت المصادر ذكرها إلا في نفح الطيب، وهناك من يرى أنها عاشت خلال فترة عصر الطوائف (422هـ-484هـ)؛ لأن هذا العصر تميز بالموشحات، وهذه الشاعرة كانت وشاحة[1104].

56. زينب بنت فروة المرية: Zaynab bint Farwa al-Mariyya

شاعرة أندلسية، ابنة أحد مشاهير العرب، ولدت وتوفيت بالمرية من أعمال الأندلس، ذكرها صاحب النفح بقوله: (كانت أديبة شاعرة)، كانت ذات حسن وجمال وأدب، تزوجت من ابن عم لها يقال له المغيرة، ولم يذكر لنا صاحب النفح أي خبر فيهما يخص ولادتها أو وفاتها[1105].

57. نزهون الغرناطية:Nazḥūn al-Ġarnāṭiyya

1102. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، ص138.

1103. صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، ص141-143، و: الريسوني، محمد المنتصر، الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص47، و: نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، خازن عبود، منشورات مرجع سابق، ص81.

1104. الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص104، و:نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، خازن عبود، مرجع سابق، ص201، و: صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، ص164.

1105. نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، مرجع سابق، ص124، و: صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، ص153.

نزهون بنت القلاعي الغرناطية، شاعرة أندلسية عاشت خلال فترة عصر الطوائف (422هـ-484هـ)، ذكرها الضبي بقوله: (من أهل غرناطة أديبة ، كانت سريعة البديهة)، ويكتب اسم أبيها أحياناً القليعي، ولفظ نزهون لفظ أندلسي خالص، إذ اعتاد الأندلسيون على هذا الوزن لأبنائهم من الذكور والإناث. وكما كان لقرطبة شاعرتها ولادة بنت المستكفي، فإن لغرناطة شاعرتها، ولكن الفرق أن ولادة كانت ابنة خليفة، أما نزهون فكانت من عامة الشعب. عُرفت بنوادرها، ومن ذلك نادرتها مع ابن قزمان الشاعر الزجال الذي جاء إليها ليناظرها، فتحدثت معه بصوت تتخلله نغمة من الدعابة والظرف قائلة: "أحسنت يا بقرة بني إسرائيل، إلا أنك لا تسرُّ الناظرين"، فضحك الجميع وانثار غضبه فتفوه بحقها كلاما بذيئا، وأراد الحاق الضرر فيها، لولا أن الحاضرين تدافعوا معه ورموه في البركة، فما خرج منها إلا وثيابه تقطر[1106].

58. أم الكرام بنت المعتصم بن صمادح:Umm al-kirām bint al-Mʿutaṣīm ibn Ṣamādīh

هي أم الكرام بنت المعتصم بن حماد ملك المرية، عاشت خلال فترة عصر الطوائف (422هـ-484هـ)، كان والدها المعتصم بن صمادح من أكبر شعراء عصره ، وقد حمله حبه للشعر على جعل بلاطه مرتعاً يتبارى فيه أقطاب الشعر والأدب، اشتهرت بنظم الموشحات، ذكرها صاحب المغرب بقوله: (كانت تنظم الشعر، وعشقت الفتى المشهور بالجمال المعروف بالسمار وعملت فيه الموشحات)، عمل أبوها على تثقيفها لما رأى فيها مخايل الذكاء والفطنة ولها يد طولى في الموشحات، عُرفت ببلاغتها، وحسن تعبيرها واشتهرت برقتها وبراعتها في الغزل[1107].

59. المقري: al-Maqqarī

أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المقرى القرشي، الملقب بشهاب الدين، من أعلام القرن 16 و 17 الميلاديين، ولد سنة 986هـ وتوفي في مصر سنة1041هـ. في نسبِهِ (المقري) لغُتان: الأولى(المَقْري) بفتحِ المِيم وسكونِ القاف، والثانية (المَقّري) بفتح الميم وتشديد القاف، وهو ما أشار إليه د. إحسان عباس محققُ الكِتاب، وحجته في ذلك أن المَقّري نفسُهُ أورد اسمَه عليها في أكثر من مؤلفاته، في حين يميلُ بعضُ الباحثين إلى تفضيل (المَقْري) وحجتهم في ذلك نص قديم لابن خلدون، إذ ضبط بقلمه كلمة "المَقْري" بفتح الميم وسكون القاف، وكسر الراء، من مؤلفاته: (روضةُ الآسِ العاطرةِ الأنفاسْ في ذِكرِ من لَقِيتهُ من أعلامِ الحضرتين مراكش وفاس) و (أزهارُ الرياضْ في أخبارِ عياضْ)، قيل عنه "حافظُ المغربِ جاحظُ البيان"[1108].

60. الحِمْيَري:al-Ḥimayrī

هو محمد بن عبد المنعم الحميري، يعرف بابن عبد المنعم، عاش خلال الفترة (1401- 1495م)، وأُختلف في سنة مولده ووفاته، ويبقى الاحتمال الأرجح هو وفاته في النصف الأول من القرن الثامن الهجري. وشبيه بهذا الخلاف ما

1106. الشعر النسوي في الأندلس، مرجع سابق، ص172-174.

1107. نساء شاعرات من الجاهلية إلى نهاية القرن العشرين، ص41، و:صورة الرجل في شعر الشواعر الأندلسيات، دراسة موضوعية فنية، ص167.

1108. المقْري والمقَّري تحقيق علمي في ضبط كلمة المقري والمقري، مجلة دعوة الحق، ع137:

http://www.habous.gov.ma، تاريخ الدخول: 2015/6/4

دار حول موطنه؛ فلقد ظنه المقري أندلسيا، مستندا على اهتمامه بالأندلس أحداثا وجغرافية. وأغلب الظن ما ذهب إليه لسان الدين ابن الخطيب، إذ هو أقرب إليه زماناً من الأندلس والمغرب، فقال: نسبة الحميري إلى سبتة. من مؤلفاته: الروض المعطار في خبر الأقطار[1109].

61. عبد القادر القط :Abd al-Qādir al-Qutṯ

أديب وناقد مصري، عاش خلال الفترة (1916 - 2002)، يعد أحد مؤسسي كلية الآداب في جامعة عين شمس عام 1951، عاش صراع الرومانسية المصرية التي تبلورت في أبولو وغيرها ضد مدرسة الإحياء الكلاسيكية ومدرسة الديوان، كما عاصر صراع القصيدة الجديدة مع أنصار العمود الشعري القديم بكل أشكاله. من مؤلفاته: النقد العربي القديم والمنهجية، قضية المصطلح في مناهج النقد الأدبي الحديث، الحب والمرأة في شعر نزار قباني، حركات التجديد في الشعر العباسي[1110].

62. فان دايك:Van D ijk :

مستشرق هولندي، يعد مؤسس علم النص أو نحو النص، وأحد الذين ساهموا في تطوير الدراسات النصية في السبعينات إذ يرى أن علم لغة النص وظيفته الأولى دراسة نحو النص، من أشهر مؤلفاته الأدبية النص والسياق "text and Context"، دعا فيه إلى أهمية أن يشمل الوصف النحوي العلاقات بين الجمل في المستويين: السطحي والعميق، وعدم الاقتصار على الوصف النحوي لتلك العلاقات أو ما يطرأ عليها من تغييرات في المستوى السطحي فقط[1111].

63. هارون الرشيد:Ḥārūn ar-Rašid

هو أبو جعفر هارون بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، الخليفة العباسي الخامس، عاش خلال الفترة (766-809م)، تزوج ابنة عمه زبيدة بنت جعفر، احتلَّ مكانة في المصادر الأجنبية كالحوليات الألمانية التي ذكرته باسم (Aron)، والحوليات الهندية والصينية التي ذكرته باسم (Alun)، كان يحب الفقه والفقهاء والعلماء وعاش فيه

1109. الأعلام، خير الدين الزركلي، مرجع سابق ج7، ص53، و: محمد بن عبد المنعم الحميري: http://www.marefa.org، تاريخ الدخول: 2015/10/6

1110. عبد القادر القط آخر منارات جيل الرواد، جريدة الشرق الأوسط، المملكة العربية السعودية، حمدي عابدين، ع8604، الأربعاء، 19 يونيو 2002.

1111. أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، عبد الخالق فرحان شاهين، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، 2012، ص70.

بلاطه الشاعران أبو العتاهية والأصمعي، والإمامان الشافعي ومالك بن أنس. استمر حكم هارون الرشيد 23 سنة[1112].

64. ابن خِلّكـان: Ibn Jallkān

هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، مؤرخ وأديب من مدينة دمشق في سوريا، يعد من أشهر كتب التراجم العربية. عاش خلال الفترة (1211-1282)، من أشهر مؤلفاته: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان[1113].

65. الأمير المهلبي:Al-Amīr al-Mūḥlabī

جاءت ترجمته في ج10 في سير أعلام النبلاء: هو عباد بن عباد ابن حبيب، ابن الأمير المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أحد الأجواد والأبطال، توفي سنة 216هـ.

66. مُعِزُّ الدولة: Muʿizz ad-Dawla

هو السلطان أبو الحسين أحمد بن بويه بن فنا خسرو بن تمام الديلمي الفارسي، عاش خلال الفترة (932- 967م)، وهو أول من تملك من سلاطين الدولة البويهية، وتملك العراق نيفا وعشرين سنة، بلغت الحياة الثقافية في عهده ذروتها، وتطورت الدراسات اللغوية، وازدهرت الحياة العقلية، وتكاملت العلوم الفقهية، وظهرت البحوث في التاريخ والجغرافيا والهندسة والطب وعلم الفلك، كما برزت الحركة الصوفية والدراسات الدينية على مختلف مواضيعها[1114].

67. أبو علي الحسن بن محمد الحاتمي:Abū ʿAlī l-Ḥasan ibn Muḥammad al-Ḥātimī

عالم لغوي، اسمه أبو علي محمد بن الحسن المظفر البغدادي، عاش خلال الفترة (922 – 998م)، وما أكسبه شهرة في تاريخ الأدب فهو لقاؤه للمتنبي في بغداد سنة350هـ، ومناظرته في معاني شعره، ثم تأليفه الرسالة المشهورة بـ (الرسالة الحاتمية)، شرح فيها ما جرى بينه وبين المتنبي من إظهار سرقاته، وإبانة عيوب شعره، من

1112.الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1967، ج8، ص230، و: سير أعلام النبلاء مصدر سابق، ج9، ص287، و هارون الرشيد والعصر الذهبي للدولة العباسية، أحمد تمام، http://bawazir.com/portal/ar/Abbasid (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/11/6

1113. ابن خِلّكان، موسوعة المعرفة: http://www.marefa.org/index.php (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/11/6

1114. سير أعلام النبلاء، ج16، ص190، و: الدولة البويهية، مقال، موقع قصة الإسلام: http://islamstory.com، تاريخ الدخول: 2014/9/6، معز الدولة البويهي، الشبكة الدلالية: http://ar.unionpedia.org، تاريخ الدخول: 2014/9/6

مؤلفاته: كتاب الصناعة، كتاب مختصر العربية ، كتاب الشراب، وكتاب الموضحة في مساوئ المتنبي (وهو المعروف بالرسالة الحاتمية)[1115].

68. الصاحب بن عباد: Al-Ṣāhib ibn ʿAbbād

هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس القزويني الأصفهاني، من كبار علماء وأدباء الشيعة، عاش خلال الفترة (945- 995م)، أبوه المُلقب بالشيخ الأمين كاتبا في ديوان ركن الدولة ثم وزيرا له، كان محدثاً وشاعراً مبدعا، وأحد أعيان العصر البويهي، أسهم ابن عباد في هذا العلم إسهامًا مُتميزا، ومن مؤلفاته: المحيط في اللغة، الكشف عن مساوئ المتنبي، الوزراء، وأسماء الله وصفاته[1116].

69. ريجيس بلاشير: Regis Blachère

مستشرق فرنسي، عاش خلال الفترة (1900-1973م)، هاجر مع أسرته إلى المغرب حيث اشتغل والده في الإدارة المحلية، درس العربية في ثانوية الدار البيضاء على يد المستشرق الفرنسي هنري ماسي صاحب المؤلفات المشهورة في التراث العربي وعُضو المجمع العلمي العربي بدمشق، ثم عين أستاذا في مدرسة مولاي يوسف بالرباط إلى غاية 1929. من أهم آثاره ومؤلفاته: شاعر عربي من القرن الرابع الهجري: أبو الطيب المتنبي، ترجمة فرنسية لكتاب (طبقات الأمم) لصاعد الأندلسي، (تاريخ الأدب العربي) Histoire de la Litterature Arabe، وترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسية[1117].

70. بروكلمان CARL BROCKELMANN:

مستشرق ألماني، عاش خلال الفترة (1868 - 1956)، ولد في مدينة روستوك Rostock، ودرس على يدي المستشرق ثيودور نولدكه، اهتم بدراسة التاريخ الإسلامي، وألَّف كتاب: (تاريخ الشعوب الإسلامية)، كما يعد تصنيفه (تاريخ الأدب العربي) بأجزائه الخمسة المرجع الأساسي في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية وأماكن وجودها[1118]، كما صدر له (المعجم السرياني) في 1895.

71. أبو جعفر المنصور: Abū Ŷʿafār al-Manṣūr

المؤسس الحقيقي للدولة العباسية وثاني خلفاء بني العباس، عاش خلال الفترة (712-775م)، واسمه عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، واشتهر بتشييد مدينة بغداد التي تحولت لعاصمة الدولة

1115. الأديب أبو علي الحاتمي: http://www.adab.com/literature/modules.php. (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/7/1

1116. الصاحب بن عباد ودوره المعجمي، مقال، د. هلال بن حسين، http://www.alukah.net. (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/11/2

1117. المستشرق ريجيس بلاشير (1900-1973)، مولود عويمر، مقال، http://www.oulamadz.org (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/7/6

1118. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984، ص98.

العباسية. من أهم أعماله تشجيع الأدب والأدباء، ورعايته للعلماء من المسلمين، فأنشأ "بيت الحكمة" في قصر الخلافة ببغداد، ليكون مركزا للترجمة إلى اللغة العربية[1119].

72. أبو العلاء المعري:Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī

من أشهر شعراء وفلاسفة العصر العباسي، عاش خلال الفترة (973 -1057م)، اسمه أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوخي المعري، لُقب (رهين المحبسين)، أي: العمى، والبيت، لأنه قد اعتزل الناس بعد عودته من بغداد حتى وفاته. يرى بعض الباحثين أن المعري انتقد العديد من عقائد الإسلام، مثل الحج الذي وصفه أنه "رحلة الوثني"، واعتقاده أن طقوس تقبيل الحجر الأسود في مكة المكرمة من خرافات الأديان. من آثاره ومؤلفاته: ديوان سقط الزند، لزوم مالا يلزم أو اللزوميات، رسالة الغفران الذي يركز على الحضارة العربية الشعرية، فصول وغايات، وهو عبارة عن مجموعة من المواعظ[1120].

73. الخطيب البغدادي:Al-Jaṭīb al-Baġdādī

مؤرخ عربي، اسمه أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد بن علي بن ثابت، وعُرف بالخطيب البغدادي، عاش خلال الفترة (1002م - 1071م)، له مؤلفات كثيرة من أشهرها: تاريخ بغداد، وكتاب "الكفاية[1121].

74. عُليَّة بنت المَهْدي:Ulya bint al-Mahdī ʿ

إحدى شاعرات البيت العباسي، أخت الخليفة العباسي هارون الرشيد، وتُعرف أيضاً بـ(العبَّاسة)، عاشت خلال الفترة (777 - 825 م)، نبغت في التلحين والأداء والغناء.[1122]

1119. أبو جعفر المنصور: المؤسس الحقيقي للدولة العباسية، مقال، عماد البحراني، دورية كان التاريخية، ع5، سبتمبر2009، ص54 – 58، http://www.kanhistorique.org، تاريخ الدخول: 2016/3/6، و: خلافة أبي جعفر المنصور، د. راغب السرجاني، قصة الإسلام: http://islamstory.com، تاريخ الدخول: 2015/11/6

1120. عائشة عبدالرحمن، مع أبي العلاء في رحلة حياته، دار المعارف، مصر، ط2، 1984، ص264-265، و: رهين المحبسين كتب كثيرا ولم يبق سوى القليل، جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء، 19 يوليو 2006، ع 10095.

1121. ابن خلكان: مرجع سابق، ج1، ص 92- 93، و: الخطيب البغدادي الحافظ المؤرخ، محمود السيد، موقع قصة الإسلام: http://islamstory.com، تاريخ الدخول: 2014/8/13

1122. مقدمة ديوان علية بنت المهدي، تحقيق. محمد باسل، عالم الكتب، 1997، و: علية بنت المهدي، موقع الحكواتي: http://al-hakawati.net، تاريخ الدخول: 2015/9/14

75. ابن خلدون:Ibn Jaldūn

مؤرخ عربي من شمال أفريقيا، اسمه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، تونسي المولد، أندلسي الأصل، عاش خلال الفترة (1332 - 1406م) تتلمذ وخدم الدولة المرينية في فاس بالمغرب، يعد مؤسس علم الاجتماع أو علم العمران البشري. وهو ما أشار إليه في مقدمته المشهورة (مقدمة ابن خلدون): "وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا".[1123]

76. كعب ابن زهير:Kaʿb ibn Zuhayr

هو كعب بن زهير بن أبي سلمى المزني، من أهل نجد، أحد الشعراء الذين عاشوا عصرين مختلفين: عصر ما قبل الإسلام وعصر صدر الإسلام، وأبوه زهير بن أبي سُلْمى، الشاعر الجاهلي المعروف الذي تتلمذ على يديه، لم تذكر المؤلفات إلا تاريخ وفاته 645م[1124].

77. عضد الدولة بن بويه:ʿUḍad al-Dawla ibn būyh

عضد الدولة أبو شجاع فنا خسرو بن ركن الدولة، ثاني ملوك بني بويه بعد وفاة عمه عماد الدولة، عاش خلال الفترة (937 – 983)، بلغت الدولة البويهية شأنًا كبيرًا في عهده ، وشهدت الحياة العلمية ازدهارًا واسعًا، حيث قرب إليه العلماء، وأكرم وفادتهم، وأغدق عليهم العطاء وأحاطهم بكل مظاهر التكريم[1125].

78. ابن العميد:Ibn al-ʿAmīd

هو الكاتب محمد بن الحسين بن محمد، عُرف بـ (ابن العميد) الذي اشتهر به والده، على عادة أهل خراسان في التعظيم، ولقِّب بالجاحظ الثاني بالمقارنة مع الجاحظ، إذ كان مبدعا في الترسل والإنشاء والبلاغة، يضرب به المثل، وقيل: بدئت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد، من مؤلفاته: "بناء المدن" يشرح فيه ابن العميد أساليب البناء، والتخطيط العمراني[1126].

79. ابن قتيبة:Ibn Qutayba

مؤرخ عربي وأديب، اسمه أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عاش خلال الفترة (828م-889م)، كان عالماً باللغة، والنحو، وغريب القرآن ومعانيه، والشعر، والفقه؛ وتصدَّى لفن النقد الأدبي، وأودع

1123. ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب: http://www.ebn-khaldoun.com/ibn_khaldoun. (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2014/10/2

1124. ديوان كعب بن زهير، تحقيق. علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص5.

1125. عضد الدولة البويهي، موسوعة المعرفة: http://www.marefa.org/index.php (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/8/21

1126. سير أعلام النبلاء، ج16، ص138.

منهجه النقدي في كتابه المعروف "الشعر والشعراء"، ثم اتبعه بكتابه "معاني الشعر". له العديد من المصنفات أشهرها: عيون الأخبار، أدب الكاتب، تأويل مختلف الحديث، عبارة الرؤيا، وغيرها من المصنفات[1127].

80. البهبيتي:Al-Baḥbītī

هو محمد نجيب البهبيتي، من كبار مؤرخي الأدب بمصر، عاش خلال الفترة (1908-1992)، من أهم كتبه ومؤلفاته: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن 3 الهجري، المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب، المعلقات سيرا وتاريخا، أبو تمام الطائي حياته وشعره[1128].

81. المرقش الأصغر:Al-Muraqqaš al-Aṣġar

من شعراء العصر الجاهلي، اسمه ربيعة بن سفيان بن سعد بن مالك، كان أجمل الناس وجهاً ومن أحسنهم شعراً. وهو ابن أخي المرقش الأكبر، وعم طرفة بن العبد، يصنف من الشعراء العذريين الذين يطغى على شعرهم التشاؤم والضجر من الواقع المرير فيهربون منها إلى أشعارهم التي يكثر عليها الوصف، كانت له قصة حب مع فاطمة بنت الملك المنذر (الملك)، فبلغ من وجده بها أن قطع إبهامه بأسنانه، وقال: (ألم تر أن المرء يجذم كفه... ويجشم من لوم الصديق المجاشما)، قيل أنه توفي في 50 قبل الهجرة[1129].

82. ابن الأثير:Ibn al-Aṯīr

أحد أشهر المؤرخين العرب، اسمه عز الدين أبي الحسن الموصلي، عاش خلال الفترة (555-630هـ) عاصر دولة صلاح الدين الأيوبي، ورصد أحداثها، كان حافظا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، وخبيرا بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم؛ واكتسب شهرته من خلال كتابه (الكامل في التاريخ) والذي يقع في 12 مجلَّدا[1130].

83. القاضي الجرجاني:Al-Qāḍī al-ŷurŷānī

أديب وناقد عربي من أعلام القرن الرابع للهجرة، عاش خلال الفترة (933 - 1001م)، اسمه علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، اكتسب شهرته لمعرفته الأدبية والنقدية، وبكتابه عن المتنبي (الوساطة بين المتنبي وخصومه)، وإضافة إلى هذه الكتاب له مؤلفات: تفسير القرآن المجيد، وتهذيب التاريخ[1131].

1127. موسوعة المعرفة: http://www.marefa.org/index.php، تاريخ الدخول: 2014/12/3

1128. معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002، محمد علي جهاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ج6، ص145-146.

1129. المرقش الأصغر: موسوعة الشعر العربي: http://www.aldiwan.net/cat-poet-almriqch-alasgur، تاريخ الدخول: 2014/11/6

1130. سير أعلام النبلاء، ج22، ص354، و: ابن الأثير والكامل في التاريخ، مقال، يُسرى عبد الغني، قصة الإسلام: http://islamstory.com (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2014/9/22

1131. القاضي علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، مقال، قصة الإسلام: http://islamstory.com (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/7/16

84. ابن رشيق القيرواني:Ibn Rashiq al-Qayrawānī

أحد أشهر النقاد العرب، اسمه أبو علي الحسن بن رشيق المعروف بالقيرواني، عاش خلال الفترة (1000-1071م)، ولد بمدينة المسيلة في بشرق الجزائر، ثم غادر مدينته إلى القيروان عام 406هـ، من أشهر مؤلفاته كتاب العمدة في معرفة صناعة الشعر ونقده وعيوبه، ويحتوي على خلاصة آراء النقاد الذين سبقوه في النقد الأدبي[1132].

85. طَرَفَــة بن العبد:Ṭarafa ibn al-ʿAbd

من شعراء المعلقات في الجاهلية، وقيل اسمه طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد أبو عمرو لُقّب بطَرَفَة، ولد في البحرين، وعاش خلال الفترة (543- 569)، اشتهر بمعلقته: (لِخَولة أطْلالٌ بِبُرقَة ثَهمَدِ..تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليدِ)، هجا طرفة بن العبد ملك الحيرة عمرو بن هند الذي كان جبارا ومتكبرا، فأمر عامله على البحرين ليقتله فكتب إلى طرفة يستدعيه ليكرمه، فوقع طرفة ضحية الخدعة لثقته بعمرو بن هند، حتى إذا وصل البحرين قتل وهو لم يتجاوز السادسة والعشرين[1133].

86. أبو منصور الثعالبي:Abū l-Manṣur aṯ-Ṯaʿālibi

من الأدباء العرب، اسمه عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، عاش خلال الفترة (961 -1038م)، عاش في نيسابور، واشتهر في النحو والأدب، لقب بالثعالبي لأن والده كان فرَّاءً يخيط جلود الثعالب ويعملها، كان يلقب بجاحظ زمانه، قال عنه ابن بسَّام: "جامع أشتات النثر والنظم، ورأس المؤلفين في زمانه، والمصنفين بحكم أقرانه"، من أشهر مؤلفاته: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، فقه اللغة، وسحر البلاغة"[1134].

87. الوليد بن عبد الملك:al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik

الوليد الأول بن عبد الملك الأول الأموي القرشي، حكم خلال الفترة (705م – 715م)، تميز عصره بالاستقرار والفتوحات، وبالنهضة العمرانية، ويعد عصره العصر الذهبي للدولة الأموية، إذ كانت في قمة ازدهارها السياسية والاجتماعية، اهتم بالعمران، حيث بنى المسجد الأموي بدمشق، ووسع المسجد النبوي بالمدينة المنورة، وأعاد بناء المسجد الأقصى، توفي الوليد في دمشق ودفن فيها وولي الخلافة من بعده سليمان بن عبد الملك. [1135].

88. محمد بن القاسم الثقفي :Muḥammad ibn al-Qāsim al-Ṯaqafī

1132. الإسهامات الحضارية وأهم أعلام مدينة القيروان، المجلس العلمي: http://majles.alukah.net/t36700، تاريخ الدخول: 2015/9/3

1133. الجملة في شعر طرفة بن العبد: دراسة تركيبية ودلالية، رسالة ماجستير في اللغة العربية آدابها، قسم اللغة العربية والترجمة، جامعة صنعاء، أنيسة محمد الهتار، 2009، ص8-9.

1134. سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج17، ص438.

1135. الوليد بن عبد الملك، الموسوعة العربية: http://www.arab-ency.com، تاريخ الدخول: 2014/7/18

أحد القادة العرب المسلمين الفاتحين، اسمه محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم الثقفي، ابن عم الحجاج بن يوسف الثقفي، ويُعتبر مؤسِّسًا لأول دولة إسلامية في الهند؛ عاش خلال الفترة (691- 715م)[1136].

89. اميليو غارسيا غوميث Emilio García Gómez

مستعرب إسباني عاش خلال الفترة (1905-1995م)، ولد في مدريد سنة 1905، سُميَّ أستاذا بجامعة مدريد وغرناطة، ومديرًا للمعهد الثقافي الإسباني العربي، وانتخب عضوًا في مجامع عديدة في لبنان وسويا ومصر، واختير سفيرًا لإسبانيا في من بغداد وبيروت، ترجم الكثير من النصوص العربية إلى الإسبانية من آثاره: (رواية عربية مصدر مشترك لابن الطفيل وجراثيان)، و(نص عربي من أسطورة الإسكندر)[1137].

90. طه حسين: Ṭaḥa Ḥusayn

أديب وناقد مصري، من أحد أبرز رواد التجديد في الأدب العربي الحديث. فقد بصره وهو طفل صغير. اشتهر بآرائه الجريئة في الأدب والحياة وبحمله لواء الثورة على التقليد. أشهر آثاره: (في الشعر الجاهلي)، و(الأيام)، و(المعذبون في الأرض)، و(من تاريخ الأدب العربي)[1138].

9.2.ANEXOS (2) ESQUEMA DE LA METRICA ARABE CON EL SISTEMA DE LOS ARABES. EJEMPLOS EXTRAIDOS.

Los metros árabes están compuestos por dieciséis metros, al- Jalíl ibn Aḥmad Al-Farāhídí sentó quince metros, y luego al- Ajfaš completó el metro dieciséis y le llamó *al - Mutadārik*. Aquí, mencionamos estos metros según el libro *la métrica y la rima* de ʿAbd al-ʿAzīz ʿAtīq, cuya primera edición fue publicada por Dār al- Āfāq, Egipto., 2001 J.C./ 1421 H., mencionado algunos ejemplos de los dos divanes de: al-Mutanabbī e Ibn Zaydūn, en los que se basa esta tesis.

1. <u>بحر الطويل: مفتاحه:</u>

فعولن- مفاعيلن- فعولن- مفاعيلن

(طويلٌ له دونُ البُحورِ فضائلُ ... فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن)

1136. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مصدر سابق, ج1، ص341، و: محمد بن القاسم الثقفي..فاتح بلاد السند والبنجاب، ثامر بدر، قصة الإسلام: http://islamstory.com (بتصرف)، تاريخ الدخول: 2015/10/26

1137. حسن علي الهاشمي، قراءة نقدية في تاريخ القرآن الكريم للمستشرق تيودور نولدكه، مرجع سابق، ص58.

1138. المرجع سابق، ص43.

تَرَكْنَا لأطْرَافِ القَنَا كُلَّ شَهْوَةٍ فَلَيْسَ لَنَا إلاّ بِهِنّ لِعَابُ[1139]

2. بحر المديد: مفتاحه:

فاعلاتن- فاعلن- فاعلاتن

(لمديدِ الشعرِ عِندي صِفاتُ ... فاعلاتن فاعلن فاعلاتن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

3. بحر الوافر : مفتاحه:

مفاعلتن- مفاعلتن- فعولن

(بُحورُ الشعرِ وافِرُها جميل ... مفاعلتن مفاعلتن فعولن)

وما التأنيثُ لاسمِ الشّمسِ عَيبٌ ولا التّذكيرُ فَخْرٌ لِلهِلالِ[1140]

4. بحر البسيط: مفتاحه:

مستفعلن- فاعلن- مستفعلن- فعلن

(إن البسيطَ لديهِ يُبسطُ الأملُ ... مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن)

واهاً لِثَغرِكِ باتَ يكلَؤُهُ غَيرانُ تَسري عَواليهِ إلى الثَغَر[1141]

5. بحر الكامل: مفتاحه:

متفاعلن- متفاعلن- متفاعلن

(كَمُلَ الجمال من البحور الكامل ... متفاعلن متفاعلن متفاعلن)

وَعَذَلْتُ أهْلَ العِشْقِ حتى ذُقْتُهُ فعجبتُ كيفَ يَموتُ مَن لا يَعشَقُ[1142]

1139 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, *Šarḥ wa taḥqīq. al-ʿUrf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*., Dār al-kalam, Beirut, Líbano, (s.d)., pp. 529-530.

1140 *Op. cit*., p. 15.

1141 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., Dār Ṣādir, Beirut, Líbano, (s.d)., pp. 147-148.

1142 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, *Šarḥ wa taḥqīq. al-ʿUrf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī., op.cit*., pp.46-45.

6 . بحر الرمل: مفتاحه:

فاعلاتن- فاعلاتن- فاعلاتن

(رمل الأبحر تَرويه الثقات ... فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن)

مُشرَبُ الصَفحَةِ مِن ماءِ الصِبا مُشبَعُ الوَجنَةِ مِن صِبغِ الخَجَل[1143]

7. بحر الرجز: مفتاحه:

مستفعلن- مستفعلن- مستفعلن

(في أبحر الأرجاز بحرٌ يُسْهلُ ... مستفعلن مستفعلن مستفعلن)

يـــا لـــيـلُ خـبّـــرْ أنّـــني ألّـــتـــذّ عـــنْـــهُ خـــبـــرَكْ[1144]

8. بحر الهزج: مفتاحه:

مفاعيلن- مفاعيلن

(على الأهزاج تسهيل ... مفاعيلن مفاعيلن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

9. بحر السريع: مفتاحه:

مستفعلن- مستفعلن- فاعلن

(بحرٌ سريعٌ مالهُ ساحلُ ... مستفعلن مستفعلن فاعلن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

10. بحر الخفيف: مفتاحه:

فاعلاتن- مستفعلن- فاعلاتن

(يا خفيفاُ خفت به الحركات ... فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن)

1143 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., p. 126

1144 *O.p.cit*., p. 436.

لَيسَ مِنكِ الهَوى وَلا أَنتِ مِنهُ اِهبِطي مِصرَ أَنتِ مِن قَومِ موسى[1145]

11. بحر المنسرح: مفتاحه:

مستفعلن- مفعولاتُ- مستفعلن

(منسرحٌ فيه يُضرب المثلُ ... مستفعلن مفعولاتُ مستفعلن)

يجذِبُها تحتَ خَصرِها عَجُزٌ كأنه مِنْ فِراقِها وَجِلُ[1146]

12. بحر المجتث: مفتاحه:

مستفعلن- فاعلاتن

(إن جثّت الحركات ... مستفعلن فاعلاتن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

13. بحر المقتضب: ومفتاحه:

فاعلاتُ- مفتعلن

(اقتضب كما سألوا ... فاعلاتُ مفتعلن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

14. بحر المضارع: ومفتاحه:

مفاعيل- فاعلاتن

(تعدّ المضارعات ... مفاعيلُ فاعلاتن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

1145 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., p. 284.

1146 AL-YĀZIŶĪ, Nāṣīf, *Šarḥ wa taḥqīq. al-ʿUrf aṭ-ṭayyib fī šarḥ diván Abī aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*., *op.cit*., p. 160.

15. بحر المتقارب: ومفتاحه:

فعولن- فعولن- فعولن- فعولن

أَلَمْ أغتفِرْ موبقَاتِ الــذّنُوبِ عَـمْـداً أتَيْتِ بِهَا زَلَلْ؟[1147]

(عن المتقارب قال الخليل ... فعولن فعولن فعولن فعولن)

16. بحر المتدارك أو (المحدث): ومفتاحه:

فعلن- فعلن- فعلن- فعلن

(حركاتُ المحدث تنتقِلُ فعلن فعلن فعلن فعلن)

*** لم يرد في البحث أي بيت يتعلق بالمرأة على وزن هذا البحر الشعري.**

1147 AL-BUSTĀNĪ, Karam, *Šarḥ wa taḥqīq diván Ibn Zaydūn*., *op.cit*., p. 35